





L'ÉVOLUTION DE LA MÉMOIRE ET DE LA NOTION DU TEMPS

Compte-rendus des Conférences de

Monsieur Pierre JANET

au Collège de France

1926

LES STADES DE L'ÉVOLUTION PSYCHOLOGIQUE (5 fascicules)

1927

LA PENSÉE INTÉRIEURE ET SES TROUBLES (6 fascicules)

ÉDITIONS CHAHINE

COLLÈGE DE FRANCE
CHAIRE DE PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE ET COMPARÉE

1928

PIERRE JANET

L'ÉVOLUTION DE LA MÉMOIRE ET DE LA NOTION DU TEMPS

COMPTE-RENDU INTÉGRAL
DES CONFÉRENCES D'APRÈS
LES NOTES STÉNOGRAPHIQUES

A. CHAHINE
7, RUE DE CONDÉ
PARIS

Nous présentons au lecteur un compte-rendu intégral du cours de Monsieur Pierre Janet, au collège de France,

Monsieur Pierre Janet, qui a bien voulu en autoriser la publication, n'a pas eu le temps nécessaire pour en assurer la révision. Nous avons fait tous nos efforts pour réaliser une reproduction scrupuleuse de ses conférences, mais en aucun cas l'auteur ne doit être rendu responsable des inexactitudes qui ont pu s'y glisser.

Monsieur Pierre Janet se réserve également le droit d'utiliser la matière de ces cours pour toutes publications éventuelles d'articles de revues ou de volumes.

LA DURÉE

1er Décembre 1927.

I. Le problème psychologique du temps —

Mesdames,

Messieurs,

NOUS nous retrouvons ensemble et nous recommençons une étude que nous avions déjà ébauchée il y a quelques années : l'étude psychologique du temps. C'était l'époque où M. Einstein était venu à Paris et où, de tous les côtés, on discutait les théories qu'il avait présentées sur la simultanéité, sur la durée des choses, sur les variations du temps qui s'allonge ou qui diminue suivant le point de vue duquel on le considère. Tout le monde parlait du temps ; nous étions obligés d'en parler aussi et nous trouvions intéressant de présenter quelques réflexions sur les humbles débuts du temps, sur le fait psychologique qui était le point de départ de toute ces théories scientifiques.

Cette étude reste cependant encore intéressante aujourd'hui. Il n'est pas mauvais de la préciser et de la compléter.

En outre, le problème du temps reste toujours à la mode; dans les études des sociétés, dans les études psychologiques

ou philosophiques, toujours on s'occupe de la durée de la conscience, de la durée de l'esprit, de l'adaptation des êtres vivants au temps qui change. Ici même, l'année dernière, vous avez assisté à de très belles leçons de M. Le Roy sur l'évolution des êtres, leçons qui ont été publiées en grande partie dans la *Revue des cours et conférences* de M. Strowski.

Je n'ai pas l'intention de revenir sur l'enseignement de M. Le Roy. Nous parlerons peu du problème de l'évolution des choses à l'extérieur. Mais enfin, pour comprendre ces théories sur l'évolution que M. Le Roy continue cette année, il n'est pas mauvais d'avoir présent à l'esprit le point de départ de ces notions de progrès, de changement, qui se trouve dans certaines conduites psychologiques. C'est pourquoi nous avons le courage un peu téméraire de reprendre ensemble cette année le savoir humain, le savoir particulièrment psychologique sur les notions du temps.

Pour commencer nous avons à nous débarrasser d'un certain nombre d'idées générales, de principes relatifs à la méthode, qui nous gêneraient sans cesse dans l'examen des faits particuliers et nous allons reprendre aujourd'hui les derniers mots que je viens de prononcer devant vous : 1° : le mot « savoir » ; 2° : le savoir psychologique ; 3° : le savoir psychologique sur les notions du temps.

Je vous ai dit qu'il s'agit d'exposer le savoir humain, ce que les hommes savent sur le temps. Mais qu'est-ce donc que savoir et qu'entend-on par dire que l'on sait quelque chose ?

Le mot savoir désigne un certain nombre d'opérations que les hommes sont capables de faire ; savoir signifie que l'on peut faire certaines choses. D'ailleurs il y a bien des langues dans lesquelles on mélange le mot savoir et le mot pouvoir. En somme, dans notre civilisation, c'est presque toujours à cela que se résume le savoir de beaucoup d'hommes : conseiller, faire des leçons. Un homme sait quelque chose quand il peut faire une leçon sur cette chose.

L'enseignement est un fait psychologique important, qui s'est développé beaucoup plus tardivement qu'on ne le croit et qui est grave dans l'espèce humaine. L'enseignement se rattache à un ensemble de conduites qui dérivent de la vie sociale. Dans la vie sociale, nous sommes nombreux, nous n'avons pas tous le même âge et nous n'avons pas tous la même expérience, le même acquis dans la conduite, dans les manières d'agir.

L'enseignement se rattache à la transmission non pas précisément et seulement des connaissances, car ce ne serait pas pas clair, mais à la transmission des tendances acquises. Enseigner, cela veut dire : apprendre à d'autres ce que nous faisons nous-mêmes. Cette transmission des tendances est vieille comme le monde vivant, elle existe depuis qu'il y a des animaux qui ont des petits ; mais elle s'est faite de bien des manières différentes.

Pour les êtres les plus simples, la transmission des tendances se fait par un mécanisme purement physiologique. Les animaux transmettent les tendances à leurs descendants par l'hérédité et, au commencement, il n'y a pas d'enseignement, il n'y a que l'hérédité.

Au bout d'un certain temps, il y a eu une évolution : L'hérédité ne transmet que les choses qui sont devenues tout à fait corporelles, qui sont tout à fait enregistrées dans l'organisme, qui ont atteint les cellules germinales. Par conséquent l'animal ne transmet par l'hérédité que des tendances déjà bien vieilles, bien organisées. Il a été nécessaire, car le progrès réclame toujours la précipitation, de transmettre rapidement des tendances qui ne sont pas encore complètement organisées ; la transmission des tendances a pris alors une seconde forme, la forme de l'exemple et de l'imitation. Les animaux ont transmis à leurs petits leurs tendances acquises qui n'étaient pas encore tout à fait organiques mais qui étaient déjà très profondes ; ils les ont tranmises par l'exemple et un instinct s'est formé qui est lui-même très compliqué, qui est

venu assez tardivement ; c'est l'instinct de l'imitation. C'est la seconde forme de la transmission des tendances.

Plus tard, quand s'est développé le langage — vous savez quelle importance nous y attachons — une troisième forme de transmission des tendances est survenue. C'est la transmission des tendances par les ordres et par l'obéisance. Les animaux adultes qui avaient déjà découvert des manières de se conduire avantageuses, ont ordonné aux plus petits, aux plus faibles de faire de même. C'est l'ordre qui a transmis ce que nous savions. L'ordre s'est développé, a pris toute espèce de formes de plus en plus compliquées ; il s'est lui-même transformé.

Enfin, très tardivement, la transmission des tendances est devenue l'enseignement, c'est-à-dire que, pour communiquer ce que nous pouvions faire, nous avons été obligés de transformer ce que nous faisions. Faire imiter par les autres son action suppose que nous faisons l'action telle qu'elle est ; naturellement, les autres nous imiteront comme il faut. Mais quand l'action est difficile et longue, il n'est pas commode de l'imiter, il n'est même pas commode de l'ordonner. Il a fallu la transformer, l'abréger en particulier, pour que l'initiateur puisse réussir à aller jusqu'au bout, sans se fatiguer, sans se distraire ; il a fallu la résumer et la présenter dans un certain ordre.

L'enseignement est une transformation des tendances, transformation faite en vue de la communiquer aux autres.

La principale transformation, c'est la réduction des conduites et des tendances en systèmes. Le système qui présente les choses dans un ordre particulier, qui met les choses les plus générales au commencement, les moins générales à la fin, n'est qu'un procédé d'enseignement. D'ailleurs, un très grand nombre des règles et des conduites qu'on appelle logiques, une partie immense de la logique, n'est pas autre chose que des procédés d'enseignement. La logique n'est pas faite pour nous faire découvrir le monde ; nous l'avons découvert avant qu'il y eût

une logique. Les animaux se servaient très bien des choses sans raisonner à leur sujet. La logique n'est pas faite pour agir ; elle est faite pour enseigner. Il faut des procédés particuliers, il faut des méthodes, il faut que les autres comprennent vite pour qu'ils retiennent, pour qu'ils puissent nous imiter. Et alors la logique a transformé la communication des tendances.

L'enseignement et savoir enseigner une chose est donc déjà important. Cela ne nous explique pas beaucoup ce que l'on sait, c'est une manière d'exprimer ce que l'on sait. Mais qu'est-ce que l'on transmet, qu'est-ce que l'on enseigne ?

Hélas! je le dirai encore ici : nous avons un malheur dans l'humanité, c'est que, bien souvent, on enseigne une chose qui paraît au premier abord assez futile, on enseigne aux autres à enseigner. Une grande partie de notre temps se perd à former des professeurs ; le professeur forme d'autres professeurs et ceux-ci en forment d'autres. Il s'agit indéfiniment de parlote et de manières de parler. Mais ce n'est qu'un accident dans l'histoire de l'enseignement. C'est une des formes de généralisation de l'enseignement. Avant l'invention des appareils de T.S.F. et de beaucoup d'autres du même genre, il était nécessaire qu'il y ait beaucoup de professeurs. Je crains que plus tard — et c'est fâcheux pour ceux qui se destinent à l'enseignement — le nombre des professeurs n'aille en diminuant parce qu'ils vont devenir inutiles, parce qu'il suffira d'un professeur pour enseigner à beaucoup de gens par la transmission téléphonique, par les livres, etc. Mais enfin, pour l'instant, l'enseignement contient cette partie importante : apprendre aux autres à transmettre. Cela n'avance que peu la question.

Qu'est-ce que l'on transmet par l'enseignement ? Oh ! une chose bien simple : on transmet des croyances. Ne vous figurez pas que la croyance n'existe que dans le domaine moral ou religieux, elle est partout, nous ne faisons dans notre vie que des croyances. La science est un ensemble de croyances. La conduite politique, la conduite morale ne sont que des croyan-

ces et, quand nous enseignons, ce sont toujours des croyances que nous communiquons. Nous disons aux élèves : « Il faut croire que... Ce sera bon pour vous, croyez comme cela ». Ce qu'on appelle démonstration, raisonnememnt, ne sont que des procédés pour faire entrer des croyances dans l'esprit des élèves.

Ici encore, permettez-moi de vous rappeler des vieilles notions que j'ai exprimées cent fois. La croyance est facile à connaître, elle est beaucoup plus simple qu'on ne croît. La croyance, c'est une certaine relation entre la parole, entre une formule verbale et les actions exécutées par nos membres. Quand on dit : « Je crois quelque chose », cela veut dire tout simplement : « Dans certaines circonstances qui n'existent pas aujourd'hui, je ferai certainement une chose ». La croyance n'est qu'un résumé d'action future ; c'est un ensemble de promesses, et quand nous communiquons aux gens des croyances, nous leur demandons d'avoir dans leur esprit un certain nombre de promesses. Promesses de quoi ? Il n'y a jamais de promesse sans qu'il y ait une action au bout. Promettre quelque chose, c'est toujours dire : « Je ferai cela » et, en définitive, si nous résumons tous ces intermédiaires — savoir qui veut dire enseigner, enseigner qui veut dire communiquer les croyances, croyance qui veut dire former des promesses, et promesse qui veut dire prendre la résolution de faire des actions—nous aboutissons tout simplement à communiquer des manières d'agir.

Supposons un individu qui soit très habile dans la fabrication des objets de porcelaine. Cet individu peut faire un enseignement qui consistera, même sans toucher à la porcelaine, à dire : « Croyez que pour réussir une assiette, il faut employer ceci et cela, il faut mettre la pièce au four dans telles conditions. Si vous ne le croyez pas, vous ne ferez rien de bien ; si vous le croyez, vous réussirez à faire une assiette ». Et, en définitive, l'ouvrier qui a reçu cet enseignement sait faire une assiette et l'enseignement a été bien fait. Il n'y a pas d'enseignement et par conséquent il n'y a pas de savoir si nous ne devons pas

aboutir à des actions. En un mot, comme le disait le vieux Bacon, « savoir, c'est faire » et nous devons toujours aboutir à faire quelque chose.

Nous voici immédiatement bien embarrassés. Nous avons émis une prétention énorme : le savoir sur le temps.

Le savoir sur le temps, cela consiste à faire quelque chose avec le temps, et la conduite avec quelque chose a toujours deux aspects : se défendre de quelque chose, ne pas se laisser détruire par cet être du dehors, lutter contre lui, et d'autre part s'en servir agréablement, en tirer bon parti. Si nous parlons de savoir sur le temps, il faut que nous arrivions à donner des manières de se défendre contre le temps et des manières de s'en servir.

Je redoute vos questions, car vous allez tout de suite me demander: « Mais enseignez-nous donc à ne pas vieillir, ce serait la meilleure chose à faire. Ne pas vieillir, c'est lutter contre le temps, c'est ne pas se laisser détruire par lui. Par conséquent, puisque savoir consiste à faire et puisque faire consiste à se défendre, enseignez-nous à ne pas vieillir ». Et vous ajouterez : « Après, vous pourriez nous enseigner à nous servir du temps ; par exemple, nous pleurons tous des parents et des amis qui sont disparus ; eh bien, si nous savions les retrouver! Il s'agit tout simplement de retourner en arrière, d'utiliser le temps en le parcourant dans un autre sens ».

Au fond, vous aurez raison, mais je serai très embarrassé et je serai obligé de vous dire : « Je ne connais pas de procédés pour faire ces deux choses : se défendre contre le temps et s'en servir. Je suis soumis au temps et malheureusement, je vieillis comme les autres ; je ne sais pas marcher en arrière, je ne sais pas arrêter le temps ». Ce sont les poètes qui disent : « O temps, suspends ton vol »... Ils ne l'ont jamais suspendu.

L'enseignement et le savoir sur le temps se heurtent tout de suite à des difficultés formidables. Nous ne savons pas grand

chose et — ce sera peut-être, je vous le dis dès le début, le refrain perpétuel de notre enseignement — l'homme est très faible par rapport au temps. Le temps, c'est le grand mystère du monde. Chaque époque a considéré un mystère particulier. (Il y en a tant qu'on peut toujours choisir). On a successivement envisagé dans les choses tel ou tel aspect mystérieux et l'on a lutté contre ce groupe de mystères. La lutte n'a pas toujours été mauvaise et on a réussi plus ou moins à découvrir des conduites de défense et d'avantage. Sur le temps, nous sommes bien mal armés, nous ne savons pas faire grand chose.

Mais il ne faut pas pousser à l'extrême : Si nous ne savions rien faire du tout vis-à-vis du temps, nous n'en parlerions pas ; le mot n'existerait pas. Le langage, nous l'avons dit cent fois, n'est jamais qu'une manière d'ordonner une action. Faire un langage, c'est ordonner quelque chose ; ordonner quelque chose, c'est réclamer, exiger l'exécution d'un certain acte. Derrière tous les mots, il y a des actes que l'on ordonne. Or, le mot de temps existe, il existe beaucoup de mots qui ont rapport au temps, il existe énormément de notions sur la durée, sur le progrès, sur l'évolution, sur la mort, etc. Ces mots doivent correspondre à un certain nombre d'actions que nous savons faire par rapport au temps. C'est bien loin de ce que nous désirerions, mais désirer signifie déjà qu'on imagine et qu'on se représente l'action future. Il y a donc un commencement d'attaque contre le temps et, nous aurons perpétuellement à le dire, c'est le progrès de la civilisation et de la philosophie contemporaines que d'aborder hardiment le problème du temps.

Les notions sur le progrès, sur l'évolution, (depuis le XVIIIe siècle) montrent que l'homme s'occupe d'agir sur le temps, comme autrefois le premier géomètre s'occupait d'agir sur l'espace. Aujourd'hui, le savoir sur le temps est disséminé dans toutes les sciences et dans toutes les philosophies ; on peut dire que le temps est abordé de tous les côtés. Les mathématiciens, qui ne doutent jamais de rien, divisent le temps en petits mor-

ceaux, le calculent, l'additionnent, le multiplient, comme s'ils savaient faire tout cela. D'ailleurs, ils ne sont pas tout à fait ridicules ; ils ont inventé les pendules, ce qui est quelque chose, ils savent un peu mesurer le temps : C'est un petit commencement. Peut-être y a-t-il là-dedans beaucoup de convention et d'arbitraire, mais enfin il y a une mathématique du temps.

Il y a également une physique du temps. Les physiciens, avec l'audace qui caractérise les sciences, admettent comme donné le fait le plus incompréhensible du monde : le fait de la vitesse. C'est certainement une des choses que nous ne comprenons pas du tout : c'est admettre non seulement une notion de temps, mais une notion de relation entre le temps et l'espace, relation entre deux inconnues. Eh bien, on y arrive. Les physiciens s'occupent de la vitesse, la calculent, en imaginent de toutes les formes, de toutes les variétés.

Bien entendu, il y a une physiologie du temps. Oh ! elle n'est pas aussi ancienne. L'étude biologique du temps ne commence guère qu'avec les théories de l'évolution, à la fin du XVIIIe siècle ; avant cela elle n'existait guère, mais aujourd'hui, on en parle perpétuellement. Les acquisitions des êtres vivants, ce qu'on appelle les hérédités, les mutations, les changements gradués par adaptation, c'est une science physiologique du temps qui s'est développée.

Il y a une science sociologique du temps. Dans les sociétés, on constate des modifications des mœurs par rapport aux différentes périodes. Il y a des fêtes du commencement des saisons, de la fin des saisons.

Il y a donc dans toutes les sciences des considérations relatives au temps. La psychologie n'est pas en arrière ; il y a également une attaque faite par la science psychologique sur ce problème du temps.

Ici encore, il nous faut revenir à quelques notions générales qui sont connues de la majorité de ceux d'entre vous qui

suivent cet enseignement depuis longtemps, mais qu'il faut rappeler pour ceux qui n'y sont pas habitués.

Nous nous sommes placés depuis une trentaine d'années à un point de vue psychologique particulier. Il nous semble que la psychologie est une science particulière, spéciale ; ce n'est pas une science universelle, elle n'a pas la prétention de tout connaître. Qu'elle essaye donc de connaître quelque chose, ce sera déjà bien beau. Il ne faut pas confondre continuellement la psychologie avec la philosophie, la métaphysique, l'histoire, avec la physiologie. C'est une étude spéciale. Nous avons été, si je ne me trompe, égarés par la psychologie des philosophes, car les philosophes dans leurs premières études psychologiques ont abordé les faits d'une manière tout à fait dangereuse ; ils ont commencé l'étude par le sommet au lieu de commencer par la base, par la forme la plus compliquée de l'esprit humain. Je veux faire allusion à l'étude de la philosophie depuis les cartésiens sur la pensée. Descartes l'a répété et tous les cartésiens disaient de même, que la psychologie est l'étude de la pensée qui existe intérieurement dans l'homme.

L'année précédente, nous avons longuement étudié ensemble cette pensée psychologique intérieure de l'homme et nous sommes arrivés à des conclusions qui me paraissent en grande partie justes et utiles, quoiqu'elles rabaissent un peu ce qu'on appelle la dignité de la pensée : La pensée interne, c'est une manière de se parler à soi-même, une manière de s'enseigner à soi-même. Toutes les conduites sociales faites vis à vis des autres ont leur répercussion personnelle. Tout ce que nous faisons vis à vis des autres, nous le faisons vis à vis de nous-mêmes ; nous nous traitons nous-même comme autrui. De même que nous parlons aux autres, que nous enseignons les autres, que nous donnons des exemples aux autres, nous nous enseignons à nous-mêmes, et l'élève auquel le professeur enseigne le mieux, c'est lui-même.

La pensée est un travail de parole, et la parole — c'est

toujours l'ancien problème — est un extrait d'action et par conséquent la pensée est encore un extrait de nos actes ; elle n'est pas grand chose, elle a pris cette forme un peu particulière d'être cachée. Nous avons appris à parler, mais à parler tout bas, de manière que notre voisin seul nous entende et que les autres personnes qui nous environnent ne puissent distinguer nos paroles. Nous avons appris que l'on peut parler à soi-même sans faire beaucoup de bruit et sans que les autres entendent. C'est très pratique, c'est un moyen commode pour prendre des résolutions, pour exprimer nos hésitations, nos craintes, nos désirs, sans qu'ils soient gênés par la rivalité d'autrui. La pensée n'est pas autre chose qu'un dérivé de l'action.

Alors quelle singulière idée de commencer une science par une forme particulière et délicate, compliquée, de l'objet que l'on veut étudier. Si vous voulez étudier un corps au point de vue chimique, vous n'allez pas prendre le sel le plus complexe qui existe ; vous allez tâcher de prendre des formes élémentaires de ce corps. Commencer l'étude de la psychologie par la pensée, c'est renverser toutes les méthodes d'enseignement et c'est s'exposer à devenir incompréhensible. Nous avons donc été amenés — et c'est la suite d'un mouvement historique dont je vous ai souvent parlé, qui a commencé déjà avec Maine de Biran, qui s'est développé avec les savants américains, James, Baldwin et beaucoup d'autres, et qui a eu d'illustres représentants en France dont Bergson — nous avons été amenés à la considération psychologique des actions. La psychologie n'est pas autre chose que la science de l'action humaine. La pensée n'est qu'un détail et une forme de ces actions.

Mais ici, nous sommes arrêtés par un problème dont je me débarasse tout de suite pour ne pas y revenir indéfiniment: ce que nous savons le moins quand il s'agit d'enseigner la psychologie, ce sont les commencements. On pourrait précisément parodier le vers célèbre et dire :

« Ce que je sais le moins, c'est mon commencement ».

Nous parlons toujours des actions, mais je vous avoue qu'il y aurait une belle étude à faire sur ce que c'est que l'action. Nous nous en servons et nous ne savons pas très bien ce qu'elle est.

Qu'appelle-t-on une action et une action psychologique ?

Au premier abord, l'action est caractérisée par un mouvement, un déplacement d'un objet physique qui traverse l'espace, qui va déplacer et transformer un autre objet. L'action, c'est le fait de se mouvoir. Mais si nous nous bornons à cela, nous allons immédiatement tomber dans la plus horrible confusion car, tout ce qu'étudient les sciences physiques et les sciences chimiques, ce sont des faits de ce genre. Le vent déplace des feuilles d'arbre, les pose ailleurs, il renverse des maisons ; un torrent d'eau peut démolir une digue. Il y a donc des actions partout et alors l'action psychologique ne pourra se distinguer.

Des études ont été faites à tous les points de vue pour tâcher de distinguer l'action de l'être vivant. Déjà les philosophes ont bien de la peine à distinguer le corps vivant du corps brut. Vous vous rappelez les leçons difficiles de M. Le Roy sur ce sujet. Si vous voulez distinguer le mouvement du corps vivant par rapport au mouvement du corps brut, vous verrez que c'est peut-être encore plus difficile et cependant il faudrait commencer par là pour distinguer l'être vivant.

Je n'entre pas dans les discussions que nous avons faites d'ailleurs souvent. Je m'arrête à une idée philosophique. Les sciences sont obligées de partir de la philosophie. Il y a, comme disait M. Meyerson, de l'irrationnel au point de départ de toute science et la psychologie part d'un certain irrationnel, c'est que l'action de l'être vivant a un caractère particulier, qui a été bien mis en évidence par les philosophes, en particulier par Bergson, le caractère de nouveauté, d'inattendu.

Si nous analysons un mouvement matériel, la physique nous enseigne qu'il n'y a rien de plus, le mouvement une fois terminé, qu'avant ce mouvement. Le corps a dépensé ce qu'il

avait en lui ; l'objet externe l'a reçu ; il n'y a rien de plus. Le mouvement ne contient rien de nouveau.

Le mouvement étudié par les sciences est un déterminisme qu'on a essayé de rendre mathématique. Le mouvement ne contient que des répétitions, des transmissions de mouvements précédents et de forces précédentes. La vie est caractérisée par une évolution et un progrès. Si on considère les choses à quelques années de distance, il y a changement : un vieillard n'est pas identique à un enfant et ce changement nous paraît difficile à percevoir parce qu'il se répartit sur beaucoup de temps, mais nous sommes forcés d'admettre que, à chaque année, à chaque mois, à chaque jour et à chaque action, il y a eu un petit changement. Une action d'un être vivant est une innovation perpétuelle. Il y a de l'innovation, de l'invention, de la découverte dans chaque action. C'est une notion philosophique vague et qui nous suffit pour distinguer théoriquement l'action de l'être vivant des autres actions physiques. Ce n'est pas une simple réaction ; c'est une réaction nouvelle avec une modification des choses.

Considérée à ce point de vue, la psychologie est l'étude de ces actions chez l'être vivant et en particulier chez l'homme.

Nous arrivons alors au dernier groupe : l'étude des actions sur le temps. Là, notre embarras continue et il augmente encore. Qu'est-ce qui caractérise le temps et qu'est-ce qui caractérise les actions sur le temps ? Quel genre d'action avons-nous fait qui ait abouti à des mots, à des langages sur le temps ?

Je vous propose, au moins pour le début, une notion un peu vague, qui se précisera peut-être un peu, sur la conception du temps, une notion un peu négative qui le sépare d'autre chose, sans dire ce que c'est. Les actions humaines et toutes les actions des êtres vivants sont caractériéses par des mouvements, par des déplacements du corps qui aboutissent à des déplacements d'objets. Quand l'un d'entre nous se lève de sa place et

va à la porte, il n'est pas au même endroit, il déplace le battant de la porte ; il y a donc un déplacement et un mouvement matériel, un mouvement physique. Les trois quarts des actions se réduisent à cela : elles sont des déplacements. Le langage, comme je vous l'ai dit, n'est qu'une allusion à des déplacements que l'on doit faire ou que l'on fait faire par les autres, et d'ailleurs le langage en lui-même contient des mouvements des lèvres, de la gorge.

D'une manière générale, appelons donc du mot espace ou du mot étendue, les propriétés des choses auxquelles nous pouvons nous adapter par des déplacements de ce genre.

Nous ne connaissons pas le monde dans lequel nous sommes placés. Nous n'avons que quelques idées vagues. Parmi ces idées vagues, la plus générale de toutes, la plus philosophique, c'est que le monde est compliqué et multiple. C'est là le grand problème : Pourquoi y a-t-il tant d'hommes autour de moi ? Bien souvent, cela finit par être gênant. Descartes nous dit : « J'existe » mais il ne nous dit pas pourquoi il existe des voisins si nombreux. C'est humiliant pour nous qu'il y ait tant de répliques de notre propre exemplaire. Et non seulement il existe d'autres hommes, mais il y a des milliards d'êtres vivants, des êtres physiques. Ce qui caractérise le monde, c'est la multiplicité. Notre lutte, notre adaptation est toujours une adaptation à la multiplicité. Il faut réagir à des circonstances variables. Dans la rue, nous rencontrons un objet, puis un autre, et un troisième. Il faut toujours réagir à des objets multiples et toutes les inventions de la vie sont des réactions à cette multiplicité.

Eh bien, je dirai que l'espace, c'est une forme, la plus commune, la plus simple, de cette éternelle multiplicité, à laquelle nous réagissons par le déplacement.

Comment avons-nous inventé cela ? Je n'en sais rien. Ce sont les premiers êtres vivants qui ont fait la découverte du mouvement des membres, du mouvement musculaire, de l'explo-

sif, comme disait Bergson, qui permet le mouvement. Nous luttons contre l'espace par le mouvement.

S'il n'y avait que cela, nous serions tranquilles et nous pourrions développer de plus en plus la géométrie et les sciences physiques, mais voici où l'embarras des hommes augmente : il y a dans le monde d'autres multiplicités que celle-là. S'il n'y avait comme multiplicité que les pierres de la rue , les trottoirs, les arbres, les maisons, on résisterait par le déplacement, mais il y a d'autres multiplicités. Voici un coin de rue. C'est un objet physique, il a sa place, il est matériel; nous luttons contre lui par des procédés usuels que nous connaissons. Il arrive subitement que ce coin de rue n'est plus le même ; la maison est renversée, il y a des pavés là où il y avait un trottoir; il y a devant nous des personnes quand il ne devrait pas y en avoir. En un mot, il y a dans le monde des changements, des multiplicités différentes de celles de l'espace.

Si je regarde une personne, je vois qu'elle est la même physiquement ; je la reconnais, je lui applique le même nom, j'ai la même attitude vis-à-vis d'elle et cependant, c'est ennuyeux à dire, je crois qu'elle a vieilli. Il y a un changement qui s'est fait en elle. C'est le même point de l'espace et ce n'est pas pareil.

Il y a dans le monde des différences qui ne sont pas des différences d'espace. Et comment les caractérise-t-on ? Pourquoi est-ce que je me rends compte qne ce ne sont pas des différences d'espace ? C'est toujours pour la même raison que je viens de vous dire : Je puis par mon déplacement lutter contre les différences d'espace, les corriger. La différence dont je parle est une multiplicité que je ne puis pas corriger par mon déplacement.

Voilà un individu qui n'est pas celui que je voulais voir. Je vais corriger cette multiplicité en allant à une autre adresse, c'est-à-dire par le déplacement. Voilà un individu qui est bien le même ; il est vieilli, mais qu'est-ce que je peux faire ? J'ai beau me déplacer, prendre une autre route, aller à un autre

appartement, ce personnage restera changé et d'une manière qui résiste à mes mouvements.

En un mot, nous dirons d'une manière générale et sommaire : Il y a dans le monde des multiplicités qui ne sont pas motrices. Nous pouvons réagir contre les premières multiplicités par le déplacement et par le mouvement. Nous ne pouvons pas réagir de la même façon contre les secondes multiplicités. Par quoi réagissons-nous ? En général, nous ne savons pas quoi faire devant l'aspect vieilli d'une personne ; nous nous inclinons, ce n'est pas très fort, mais enfin nous essayons de faire quelque chose. C'est dans ce domaine que sont venues toutes les actions relatives au temps et, par conséquent, nous avons une étude des actions qui ne sont pas des actions motrices.

Nous allons être bien embarrassés. Est-ce que l'on peut étudier des actions qui ne sont pas motrices ?

Si elles n'étaient absolument pas motrices, on ne pourrait pas les étudier du tout. Nous tomberions alors dans la psychologie pure de la conscience; mais celle-là, disions-nous, n'existe pas, ce n'est qu'une étude d'abrégé d'action, il faut toujours qu'il y ait des actes. Quand il n'existe rien qui soit accessible à la vue, aux sens, au toucher, quand il n'y a rien de moteur, la science perd ses droits. Il y a peut-être dans le monde des quantités de choses semblables et nous n'y pouvons rien ; nous ne les connaissons pas du tout. Mais précisément — et c'est une des raisons qui motivent le cours de cette année — dans les années précédentes, nous avons étudié des phénomènes psychologiques de ce genre, qui ne sont pas des mouvements ou des déplacements, mais qui sont des actions tout de même. Je vous rappelle nos longues études sur les sentiments.

Les sentiments ne sont pas des actes. Ce qui le prouve, c'est que, dans les mêmes circonstances, avec les mêmes mouvements, il peut y avoir des sentiments différents. Un individu peut traverser la salle de la même manière, arriver à l'autre extrêmité de la même manière, en étant joyeux ou en étant triste.

La modification du mouvement ne caractérise pas les sentiments.

Mais il y a quelque chose cependant dans l'attitude de l'individu. Le vrai mouvement est un déplacement du corps dans son ensemble. Ce qu'on appelle action motrice, c'est le fait qu'un individu était à droite et qu'il est passé à gauche. Mais pendant son trajet, il a des modifications de la manière d'exécuter les actes, des attitudes, des régulations de l'action et nous avons longuemen montré que tous les sentiments sont des régulations d'action. Vous vous rappelez une comparaison banale — je m'en permets quelquefois, elles illustrent et permettent de comprendre : on peut comparer l'homme à une automobile perfectionnée. Dans l'automobile, il y a un moteur, mais ce n'est pas tout ; pour que l'automobile marche bien, il y a des freins, un accélérateur, un appareil d'arrêt, un appareil de recul. En parlant de l'action des êtres vivants, nous ne parlons que du mouvement du moteur, mais dans l'homme, il y a des freins qui ralentissent, qui transforment l'action, la diminuent ; il y a des accélérateurs qui sont l'effort ; il y a des procédés de recul qui sont la tristesse, le chagrin, et les peurs de l'action ; il y a des procédés de terminaison triomphale qui sont la joie. Par conséquent, les sentiments nous donnent déjà un type d'action qui n'est pas une action motrice, un type de régulation de l'action.

Si je ne me trompe, les notions, les petites conduites relatives au temps, vont entrer dans ce groupe. Le temps, c'est un groupe des sentiments, un groupe de ces phénomènes de régulation de l'action que nous avons à considérer. L'étude en est bien difficile et j'entrevois déjà une difficulté dont je voudrais dire quelques mots aujourd'hui car, sans cela, elle nous arrêtera constamment dans l'examen des faits psychologiques et surtout dans ce qu'on appelle la psychologie objective qui étudie l'action des autres. Cette difficulté c'est que nous sommes nous-mêmes des hommes et nous étudions un homme ; nous faisons nous-mêmes des actions pendant qu'il en fait une, et il y a un danger

perpétuel de mêler les actions que nous faisons avec celle qu'il fait. Nous sommes des hommes adultes et des hommes qui se croient civilisés et instruits ;nous avons en tête bien des conduites compliquées et supérieures relatives au temps. Quand je regarde quelqu'un, j'emploie perpétuellement vis à vis de lui des expressions temporelles ; par exemple, je dis : « Cette personne commence sa promenade ou termine sa promenade ; cette personne continue à parler ». Nous avons la tentation de mettre dans l'individu que nous considérons ces idées temporelles que nous avons en nous-mêmes. Nous pouvons dire : « Cet enfant commence à parler » tandis que l'enfant ne sait pas qu'il commence. Nous pouvons dire : « Cet homme termine son travail » et l'homme ne sait pas qu'il termine.

Pour nous distraire un peu, permettez-moi de vous rappeler un passage qui m'a amusé dans un de ces romans qui empruntent beaucoup de descriptions à la vie psychologique. Ce roman qui date de quelques années déjà, a pour titre: « *La mort de quelqu'un* », de Jules Romains. Ce sujet est traité d'une manière bien amusante. L'auteur imagine que dans une très grande maison de Paris, immeuble à six étages bondé de petits locataires, est arrivé un évènement hélas ! banal: un locataire est mort. La mort de ce locataire détermine des réactions particulières dans toute la maison et même dans le quartier : on envoie des couronnes, on prend un air de pitié, de condoléances, on va à l'enterrement. Ces réactions sont nombreuses, elles durent pendant tout le roman. A la fin du roman, un individu quelconque, sous un prétexte, n'importe lequel, arrive dans la maison et vient causer avec le concierge. Il évoque, on ne sait plus pourquoi, le souvenir de ce locataire disparu, en parlant de la chambre probablement. Le concierge, en se frappant le front, dit : « Mais c'est vrai, il y a six mois que ce locataire est mort. On a même fait une collecte pour donner une couronne ». Et l'auteur ajoute une phrase que je trouve d'une profondeur psychologique très grande : « Le concierge, en disant ces mots,

ne remarquait pas que c'était pour la dernière fois qu'il en parlait et la dernière fois qu'il avait un souvenir de ce locataire». C'est très curieux, c'est très profond. Oui, c'est vrai, ce souvenir, ce petit émoi causé dans la maison par la mort de quelqu'un a duré six mois. Tout s'est refermé ; il n'y a plus rien. Le concierge en parle encore parce qu'on a attiré son attention de ce côté ; maintenant il va se taire et c'est la dernière fois qu'il en parle, « mais le concierge ne savait pas que c'était la dernière fois qu'il en parlait ». L'auteur qui l'observe le remarque.

Il ne faut donc pas que nous attribuions à autrui nos notions du temps, et quand nous commencerons dans la prochaine leçon l'étude des éléments de la durée, sachons que nous avons le droit de parler de phénomènes de temps et de dire : « Voici une circonstance où il y a un commencement, une durée », tout en disant qu'il n'y a pas chez le sujet d'action relative à ce commencement, à cette durée.

Voici, pour terminer, le plan général du cours :

Le temps nous présente des caractères complexes qui sont d'abord saisis dans leur ensemble d'une manière vague, ce qui provoque une réaction confuse et qui ensuite se précisent un peu lorsque nous distinguons dans le temps quelques petites propriétés particulières.

La première partie de ce cours portera sur le temps considéré en général et sur les réactions vagues vis à vis du temps. Nous l'appellerons l'étude de la durée.

Ensuite, nous verrons dans le temps une autre propriété un peu plus spéciale et bien curieuse : la propriété de la destruction, le temps qui détruit tout, le temps qui efface les choses, qui les fait disparaître, cette propriété extraordinaire qu'on appelle l'irréversibilité. La deuxième partie de ce cours étudiera les adaptations de l'être vivant et de l'homme à l'irréversibilité du temps.

Non seulement le temps détruit, mais il crée, le temps

fait naître ; il y a des naissances comme il y a des morts. La troisième partie étudiera cette autre propriété du temps qui est la création sous le nom de progrès.

Durée, mort et progrès : ce sont les trois parties que nous tâcherons d'étudier en réfléchissant au temps.

5 Décembre 1927

II. Le sentiment de la durée. —

Mesdames,

Messieurs,

COMME nous l'avions indiqué dans notre première réunion, nous commençons l'étude psychologique du temps par l'étude de la durée des actes, l'étude des phénomènes psychologiques qui interviennent dans la formation lente et difficile de la notion de la durée.

La durée peut être conçue, pour un homme cultivé et adulte, de deux manières différentes :

D'une manière générale et vague, qui jouera le principal rôle dans les premières actions psychologiques en rapport avec le temps, la durée, c'est une forme vague du temps, c'est l'appréciation de cette multiplicité qui nous environne, qui nous gêne, dont nous avons parlé à propos du temps. Sous cette forme, la durée comprend bien des choses ; elle ne comprend pas seulement la continuation, elle comprend aussi les commencements et les terminaisons qui ont un rapport étroit avec la conception de ce qui dure.

Dans un sens plus précis, le mot durée correspond à un des aspects du temps, à la permanence de ce temps par opposition à la variété dont nous parlions dans l'ensemble du temps. Les choses qui nous environnent sont innombrables, elles sont perpétuellement nouvelles, changeantes ; nous essayons de nous y attacher. Comme nous le disions dernièrement, nous nous attachons à quelques unes d'entre elles par une réaction bizarre inventée par les premiers êtres vivants, par le mouvement ; le déplacement à droite, à gauche, en avant et en arrière, nous permet de tirer partie de certaines variations de l'univers. Mais il y a d'autres variations, d'autres multiplicités pour lesquelles le mouvement ne peut rien faire. Quand une personne change, qu'elle n'est plus la même, quand un endroit de la ville a été démoli, nous avons beau marcher, nous transporter à différents endroits, cela ne supprime pas la difficulté causée par cette multiplicité. C'est là ce que nous avons appelé le temps. Eh bien, la notion de durée indique une sorte d'arrêt dans ces changements perpétuels. Tout ne change pas de la même manière. Certaines choses changent un peu moins que d'autres ou bien, pendant une certaine période — et nous verrons comment il faut l'apprécier — les choses restent les mêmes. C'est cette notion de la stabilité par opposition à la diversité que l'on appelle du nom de durée.

Nous avons tous sur cette durée ainsi entendue énormément de pensees, d'idées et surtout de croyances absolument fermes. Nous croyons à la durée et nous y croyons d'abord même quand il s'agit d'objets physiques. Quand nous arrivons dans ce Collège de France, nous disons, sans trop regarder la poussière, qu'il est resté le même. C'est le même et par conséquent il a duré. Nous appliquons la notion de durée aux monuments, aux villes. Quand nous arrivons dans une ville étrangère que nous n'avons pas visitée depuis longtemps, notre première réflexion est de dire : « C'est la même ; voici la même place, les mêmes monuments ».

Les objets physiques paraissent durer, les objets vivants paraissent également durer. C'est le fond de la reconnaissance des personnes. Nous voyons un individu que nous connaissions l'année précédente et nous disons: «C'est le même individu». Nous lui appliquons le même nom et nous sommes disposés à avoir vis-à-vis de lui la même attitude d'indifférence, ou d'hostilité ou d'affection, la même salutation comme nous l'avons souvent répété. Nous avons donc la notion que les êtres vivants qui nous environnent durent.

Cette notion est si importante qu'elle est devenue un des éléments de la conception de la vie. Les êtres vivants ont parmi leur caractère celui de durer.

Vous connaissez tous le livre du philosophe de Milan, le Professeur Rignano, qui a paru l'année dernière et qui a pour titre : « *Qu'est-ce que la vie ?* » Ce livre contient des idées très intéressantes et des conceptions à discuter. Il commence par une étude sur ce qu'il appelle le métabolisme des êtres vivants, c'est-à-dire sur le changement chimique qui se passe dans un organisme pendant qu'il agit et pendant qu'il se reconstitue. Quand un être vivant fait un acte quel qu'il soit, acte moteur ou simplement physiologique, il dépense quelque chose, il se décompose. Les éléments chimiques qui étaient amassés dans le muscle ou dans le nerf se brûlent et ne sont pas les mêmes, mais immédiatement après cette dépense ou cette combustion, il y a un second phénomène, c'est la reconstitution de la même substance chimique.

Le fond de l'ouvrage de Rignano consiste dans le développement de cette idée : ce qui caractérise la vie, c'est qu'elle reconstitue les substances qu'elle a détruites et qu'elle les reconstitue avec la même composition chimique, les mêmes qualités et les mêmes quantités. Il appelle cela un équilibre stationnaire du métabolisme. Ce mot stationnaire est une traduction du mot durée et le fond de la conception de la vie, d'après cet

auteur, c'est que la composition chimique dure, quoiqu'elle change perpétuellement.

Toutes les notions sur les fonctions vitales se rattachent à cette même idée, cela est incontestable. Nous admettons quelque chose de stationnaire dans toutes les fonctions. En somme, un homme digère aujourd'hui comme il va digérer demain. Les maladies elles-mêmes sont stationnaires.

Ce qu'il y a de plus embarrassant pour nous, c'est que nous appliquons cette appréciation de la durée même aux phénomènes psychologiques et, quand nous considérons des hommes extérieurement, nous admettons que les phénomènes psychologiques restent les mêmes, durent. C'est l'idée de caractère de chaque personne. Chaque personne a un caractère et nous ne pourrions pas nous conduire vis à vis d'elle, si nous n'avions pas la notion, la croyance que ce caractère est permanent, qu'il est aujourd'hui ce qu'il était hier. L'idée générale des tendances dans l'organisme psychologique, qui nous guide depuis des années, n'est pas autre chose que l'expression de la durée de certains phénomènes psychologiques. Dire qu'un homme a une tendance à la mémoire, à l'imagination, à la colère, c'est dire qu'il est capable aujourd'hui et demain des mêmes actes de mémoire, d'imagination, de colère que nous avions déjà observés avant lui.

Par conséquent, nous appliquons universellement à tous les êtres qui nous environnent, la notion de durée. C'est la forme la plus nette de ce qu'on peut appeler l'objet, l'extériorité. Non seulement nous pensons la durée en nous mêmes, mais nous l'extériorisons perpétuellement et nous disons que les êtres, quels que soient ceux que l'on considère, physiques ou vivants, matériels ou moraux, durent. Nous faisons de la durée une propriété du monde extérieur.

Mais est-ce là la notion psychologique de la durée ? C'est une croyance et une croyance philosophique qui a

pénétré dans les sciences, qui les remplit. Mais est-ce là un fait psychologique ?

Immédiatement, nous sommes obligés de nous rappeler la précaution que je vous indiquais dans ma dernière leçon. La grande difficulté des études psychologiques, vous disais-je, c'est que l'individu qui étudie, l'observateur comme nous l'appelons, semble identique au sujet qu'il observe.

Le sujet que nous observons est un homme et un esprit et nous sommes nous-mêmes un homme et un esprit ; d'où une tendance presque invincible à considérer le sujet qui est devant nous comme identique à nous-mêmes, à lui prêter les mêmes fonctions, les mêmes croyances, les mêmes idées.

Vous savez que c'est la difficulté générale des relations sociales. Nous avons une peine énorme à comprendre qu'un individu d'un pays différent de nous, ne soit pas identique ; à comprendre qu'il juge, qu'il pense, qu'il ait des sentiments un peu différents des autres et des nôtres et à les accepter. Comprendre les différents caractères est très pénible.

Nous avons souvent étudié ensemble la difficulté qu'il y a à aimer quelqu'un qui est différent. Vous vous rappelez cette anecdote que je vous citais au sujet d'une jeune personne névropathe qui, après avoir lu un ouvrage, se mettait à pleurer amèrement et disait : « Ah ! quel malheur ! En lisant ce petit livre, j'ai eu un sentiment de plaisir et j'étais presque disposée à aimer l'auteur. Hélas ! cet auteur est protestant et je suis catholique. Ce n'est pas possible ; je ne puis pas m'intéresser à lui ». La différence des croyances religieuses, la différence de la moindre des choses empêche l'affection, la rend difficile.

Cela a été d'ailleurs le grand obstacle dans toutes les anciennes études qui ont été faites en psychologie. Pendant des années, les psychologues ne pouvaient rien comprendre non seulement à la différence des peuples, mais à la différence des maladies mentales, à la différence de l'enfant et de l'adulte et, aujourd'hui, nous arrivons à une petite découverte qui est bien

petite et bien simple : nous arrivons avec infiniment de peine à comprendre qu'un indigène d'une île sauvage ne soit pas identique à un homme civilisé et qu'un petit enfant de cinq ans ne soit pas pareil à un homme de quarante ans. Il a fallu plusieurs siècles d'études pour découvrir cela.

D'une manière générale, il ne faut pas attribuer aux autres ce que nous avons en nous-mêmes, et, de ce que nous avons en nous-même la notion de durée et la notion de durée perpétuelle appliquée à toutes les idées morales, ne croyez pas que cela implique chez le sujet que vous étudiez une pensée analogue relative à la durée. Notre sujet peut très bien — c'est difficile à comprendre — être un homme comme nous et ne pas penser la durée comme nous ; il peut avoir sur la durée d'autres pensées et, ce qui est plus terrible encore, il peut n'avoir pas de pensée du tout relative à la durée et cependant nous ressembler. C'est là la grande difficulté des observations psychologiques.

Mais alors, comment s'entendre et que faut-il appeler un phénomène psychologique relatif à la durée ?

Nous en revenons toujours à cette difficulté que nous avons déjà signalée dans la précédente leçon : il faut reconnaître un acte particulier dans l'individu qu'on étudie, un acte particulier qui soit relatif au temps et à la durée. Par exemple, aujourd'hui, pour venir à ce cours, vous avez déjeûné un peu plus tôt et vous avez regardé votre montre en venant. Vous avez fait un acte relatif au temps. Je dois le constater. Pourquoi cela? C'est parce que vous n'avez pas fait cet acte hier, vous ne le ferez pas demain, que les circonstances sont les mêmes, mais qu'il y a eu un changement qui est l'heure du cours et que ce changement a déterminé un acte particulier. Il faut reconnaître un acte qui n'existait pas dans d'autres circontsances et qui n'existe que dans celle-là.

Il faut alors en second lieu un autre caractère qui se rattache à la notion générale du déterminisme. Il faut que ce

caractère reste le même toutes les fois que la même circonstance temporelle se représentera. Le fait de consulter votre montre pour arriver à un cours qui a lieu à une heure déterminée va recommencer régulièrement, dès que vous irez à un cours. C'est pourquoi, avec l'hypothèse nécessaire et avec les erreurs inévitables, nous dirons : « Vous avez une action relative à l'heure du cours, relative au temps. »

Ainsi, tant que vous n'observerez pas un acte particulier relatif à la durée, vous avez, vous, des idées de durée, mais il n'est pas sûr que le sujet que vous étudiez en ait. Nous avons de la peine à sentir cela, mais c'est une loi générale de l'observation de l'esprit. Nous avons l'habitude d'objectiver tout ce qui se passe en nous. Par exemple, nous objectivons les sentiments perpétuellement. Je vous décrivais dernièrement, à propos de la fatigue, un jeune homme qui conduisait une automobile, et ce jeune homme était très content au commencement, il était disposé à tout voir en beau et montrait la beauté du paysage. Au bout d'un certain temps, il prend un singulier langage, il dit : « Quel horrible pays nous traversons ; nous roulons maintenant indéfiniment entre des cimetières qui se succèdent ».

Cette idée n'était pas vraie du tout ; le paysage n'avait pas changé. Que se passait-il ? Il était fatigué, il avait des phénomènes de mélancolie, de tristesse caractéristiques et il les objectivait ; le paysage devenait triste.

Qui nous dit que cette notion de durée et toutes les notions qui s'y rattachent ne sont pas du même genre et que nous ne les objectivons pas ?

Cherchons donc s'il y a chez le sujet ces phénomènes caractéristiques, des actions spéciales en rapport avec la durée, qui n'existent pas quand il n'y a pas durée et qui n'existent que quand il y a durée. Alors nous dirons que le sujet fait quelque chose de psychologique par rapport à la durée et nous pourrons prendre ce quelque chose comme point de départ de la construction des idées plus compliquées.

À cette question que j'ai posée devant vous, il y a une réponse que les philosophes ont répétée depuis très longtemps, réponse simple et banale dont on s'est contenté pendant plusieurs siècles : c'est le fameux mot de « sensation ». Toutes les fois que l'on imagine qu'un individu extérieur a une conduite psychologique en rapport avec un certain fait que nous connaissons, nous disons qu'il en a la sensation.

Cette conception, il faut la faire remonter à l'origine, aux grands philosophes, surtout à Kant qui la retrouve déjà un peu dans Leibnitz mais qui l'a exprimée avec beaucoup de précision : l'espace, le temps surtout sont des caractères généraux de toute sensation. (Pour lui, « sensation » avait un sens beaucoup plus large que pour nous. Il désignait toute espèce de conduites psychologiques élémentaires). Le temps est un caractère de la sensation ; il n'y a pas de sensation sans qu'elle soit la sensation du temps.

Pour l'espace, on peut encore épiloguer un peu. L'espace ne s'applique pas à toutes les sensations. Nous avons des sensations dans le monde extérieur, sensations de lumière, d'objet qui sont soumises à la loi de l'espace ; mais il peut y avoir des sensations intimes, de douleur, par exemple, qui ne soient pas exactement soumises à la loi de l'espace.

Au contraire, toute espèce de sensation est dans le temps et nous ne pouvons pas y échapper. C'est une loi générale des sensations.

Cette thèse était exprimée sous une forme philosophique: le temps était la forme générale de la sensibilité, la forme a priori de la sensibilité. Mais après Kant, la plupart des philosophes et même des psychologues ont accepté la même notion en l'exprimant sous une forme un peu plus psychologique.

Le professeur Mach, de Vienne, physicien et psychologue extrêmement intéressant à bien des points de vue, présente justement sur la sensation de temps et de durée des idées assez brutales, assez caractéristiques ; il donne bien la traduction du

système de Kant en langage psychologique. Sur la philosophie de Mach, vous pouvez consulter une thèse française de M. Rouvier, qui a pour titre : « *La pensée d'Ernest Mach* » (1923). L'Auteur nous expose très bien comment le physicien de Vienne prétendait que le temps était une chose que l'on sent, une sensation exactement comme les autres ; il y a, disait-il, une aperception sensitive du temps.

Il est bien difficile d'admettre que le temps soit une sensation et une sensation comme les autres. Dire par exemple que nous voyons le temps en voyant une lumière, un papier, cela ne paraît pas bien clair au premier abord. Aussi ces philosophes sont-ils obligés de donner à la sensation du temps un siège un peu particulier et Mach obéit à loi générale. Il ne mettra pas toujours le temps dans les sensations externes, dans les sensations du goût, du toucher, de l'odorat ou de la vue. Il le mettra plus volontiers dans cette espèce de « caput mortuum», dont les philosophes ont abusé, que l'on appelle la sensibilité viscérale, et Mach nous dira que nous sentons le temps en sentant nos viscères. Nos viscères, si nous les sentons ne nous apprennent pas grand chose, et en eux-même, ils ne nous donneront que des sensations de tact, de chaleur, de douleur un peu identiques aux autres ; mais dans ces phénomènes viscéraux, il y en a une foule qui jouent un rôle dans le temps, en particulier le phénomène du rythme viscéral dont on a tant abusé. Le cœur bat régulièrement (tant de pulsations par minute) ; la respiration se fait entre seize et vingt par minute. Il y a donc des phénomènes rythmés à l'intérieur de nous-mêmes. Ce sont ces malheureux phénomènes rythmés de l'organisme qui ont été considérés par toute une école comme la sensation du temps. Nous sentons le rythme respiratoire, le rythme cardiaque et c'est cette sensibilité qui nous permet d'apprécier le temps.

L'objection est trop facile, c'est que le rythme est une chose horriblement compliquée, plus compliquée que la durée, c'est un phénomène dérivé. Il suppose non seulement la notion

de durée, mais la notion de commencement, de terminaison et la notion de répétition, et l'appréciation même du rythme suppose des individus qui connaissent déjà le temps et qui le connaissent très bien. C'est l'objection qui a été développée surtout par Bergson en disant que, pour connaître le rythme, il faut déjà être très avancé dans la notion du temps.

Le philosophe Mach comprend les choses d'une manière plus intéressante peut-être, mais bien plus vague. Ce que nos viscères nous donnent, c'est quelque chose de spécial ; c'est l'usure organique : « nous nous sentons vieillir », dit Mach.

Il y a du vrai là-dedans, mais nous sentons-nous vieillir à chaque seconde ou à chaque moment ? Est-ce que nous apprécions l'usure de chaque petite action ? C'est là ce qu'il soutient et, dans la thèse de M. Rouvier, il existe bien des passages intéressants sur ce point, sur la sensation de vieillissement, d'usure. Puisque, dit-il, au bout de quelques années, nous nous sommes senti vieillir, il faut naturellement diviser par le nombre de jours et le nombre de minutes ce sentiment d'avoir vieilli, et admettre qu'à chaque seconde, il y a eu le même sentiment de vieillir.

Ce sont là des raisonnements philosophiques tout à fait vagues qui consistent à passer théoriquement de l'ensemble aux parties et du terme d'une évolution au germe de cette évolution. Cela a été la faute de tous ceux qui parlent d'évolution et de progrès. Du fait que nous connaissons le terme, ils supposent qu'il suffit de diminuer pour en arriver aux éléments. Toute une philosophie et une philosophie vitale a été fondée là-dessus pendant très longtemps.

Vous vous rappelez les fameuses théories relatives à l'épigenèse. Quand on demandait : « Comment se fait-il qu'un homme soit né ? Comment se fait-il qu'un oiseau, un poulet par exemple soit sorti d'un œuf ? » — C'est, répondait-on, que vous ne savez pas voir. Vos yeux ne voient pas ce qui est petit ; dans l'œuf et dans le germe de la plante, il y a la plante et le poulet

en miniature ; ce poulet est microscopique, mais il grandira et deviendra un poulet adulte, et cela uniquement par le développement, par la superposition des parties. De même l'arbre sort d'un germe qui le contient. Les hommes sortent d'un germe qui s'appelait homunculus (tout petit homme), mais ce germe a grandi en conservant les mêmes proportions. On pouvait s'amuser à dire que, dans l'homunculus, il y avait non seulement l'image de l'homme qui a grandi mais aussi l'image de tous ses descendants de plus en plus petits. C'était ce qu'on appelle l'épigenèse.

Ce sont là des absurdités. La considération de l'être adulte ne nous fait pas du tout connaître l'être dont il est sorti. Considérez un chêne, examinez ce chêne ; est-ce que vous allez en déduire philosophiquement de quel germe il est sorti ? Allez-vous en déduire quelle était la graine du chêne ? Si vous n'avez jamais vu un gland, je vous en défie ; vous supposerez qu'il sort d'une citrouille, précisément parce qu'il est grand. Vous ne connaissez le fait du gland que parce que vous l'avez observé. Cela ne suffit d'ailleurs pas, car si vous ramassez des glands par terre, même près d'un chêne, vous ne savez pas que le chêne sort du gland. Il faut avoir semé des glands, il faut avoir vu la petite tige qui en sort, il faut avoir attendu dix ans, vingt ans, pour voir que cette petite tige a donné un chêne. Et alors, vous allez répéter comme une leçon apprise et sans remarquer l'étrangeté de cette leçon: «Le chêne sort du gland.» Il ne faut donc jamais tirer le germe du terme complet, et vous ne pouvez pas dire que la notion de durée dans l'être primitif soit la même chose que la durée. Vous n'en savez rien.

Cela n'a pas empêché cependant, malgré ces difficultés philosophiques, toute une génération, au siècle précédent et encore au début de celui-ci, de faire une série d'expériences psychologiques sur la prétendue sensation de durée. Je vous rappelle seulement ceux qui ont expérimenté les premiers, par exemple Stump en 1873, Czermack, Vierord, Buccola. Une foule d'au-

teurs qui dirigeaient des laboratoires de psychologie ont cherché à faire sentir la durée.

Pour produire une sensation, on expérimente d'une manière un peu naïve. On produit dans le monde extérieur le phénomène qui, chez nous, donne naissance à la connaissance du fait. Nous avons l'habitude de voir du bleu en présence de tel objet ; nous mettons ce bleu devant les yeux du sujet et nous lui demandons naïvement ce qu'il voit et ce qu'il sent.

Pour étudier le temps, on a produit des durées. Cela n'est pas très difficile. Il suffit de mettre un intervalle entre deux signaux pour produire la durée, et comme cette durée correspond à nos idées à nous, on interroge le sujet sur cette durée. On lui demande ce qu'il a senti, comment il l'a senti, si telle durée était plus longue qu'une autre. Une foule d'expériences ont été faites sur cette notion, ce qui fait que nous avons une période dans laquelle le point de départ de la durée est appelé une sensation, soit au point de vue philosophique, soit au point de vue expérimental.

D'une manière générale, ceux qui suivent ces cours depuis longtemps savent que je n'ai pas beaucoup de sympathie pour la théorie des sensations. C'est une vieille théorie psychologique dont les expérimentateurs ignorent presque toujours l'origine. C'est en somme l'application de la théorie de Condillac dont nous sommes les disciples beaucoup plus que nous le croyons. Condillac pensait que ce que l'on appelle sensation, c'est un phénomène élémentaire très simple, le point de départ de tout. Sa statue n'a aucun phénomène psychologique, elle est absolument vide ; on lui ouvre l'odorat et elle sent odeur de rose. Elle est bien intelligente et bien maligne ! commencer la vie par se sentir odeur de rose, c'est très poétique, c'est très fort, mais ce n'est pas élémentaire du tout. Se donner à soi-même une qualité générale, cela suppose toute une évolution des sentiments, de la personnalité, ce que Condillac suppose admis et dont

il fait des phénomènes élémentaires, sans se douter de l'énorme difficulté qu'il y a pour en parvenir là.

Il en est de même pour la sensation de durée. La durée, ce phénomène complexe et tardif dans l'évolution, que nous comprenons encore très mal car nos notions sur le temps sont très vagues, la durée ne doit pas être interprétée comme une sensation élémentaire ; ce serait d'une brutalité matérialiste. C'est supposer que les choses existent en dehors de nous exactement comme nous les pensons, c'est supposer qu'il y a de la durée extérieure ; c'est donner au monde une qualité morale inventée par nous.

Mais nous n'avons pas à insister sur ces réflexions historiques et ces difficultés philosophiques que je vous ai déjà indiquées à propos de la thèse de Mach ; le gros problème, c'est de se demander si cela correspond à l'observation des faits, si réellement il y a chez tous les hommes les plus simples, les êtres les plus élémentaires, des phénomènes psychologiques simples, élémentaires, des actions précises correspondant à ce que nous appelons la durée.

Cette discussion qui est très simple aurait dû être faite depuis longtemps, elle n'a commencé vraiment que tardivement. Il faut que je vous rappelle — nous aurons presque toujours à y faire allusion — un petit livre qui est un chef-d'œuvre, c'est celui de Guyau sur la genèse de l'idée de temps, publié en 1890. C'est peut-être là pour la première fois qu'il y a un doute sérieux émis sur cette prétention et, dans la préface de Fouillée, il y a une discussion de la thèse de Kant et des expériences de Vierord, discussion qui ouvre une ère nouvelle dans la psychologie du temps. Ce livre est fondamental ; c'est un de ceux que vous avez tous lu comme étude psychologique intéressante. Ces auteurs font remarquer pour la première fois ce qu'il est trop facile de développer, c'est que cette sensation du temps si elle existe est bien vague, bien irrégulière et bien fausse. D'abord, disent ces auteurs, il faut tenir compte de toutes les erreurs

d'appréciation de la durée, erreurs qui sont perpétuelles, qui existent à chaque instant. Nous apprécions très mal la durée, nous avons l'idée qu'une certaine période de temps dure longtemps quand elle est ennuyeuse, nous avons l'idée que cette même période dure très peu quand elle est agréable. Nous nous trompons très souvent sur le temps et ces erreurs sont quelquefois énormes.

Rappelez-vous en particulier les études si amusantes qui ont été faites sur les diverses intoxications, sur l'intoxication par l'opium, par la morphine et surtout par le haschisch, le livre si amusant de Moreau de Tours, ceux de Beaudelaire et de Théophile Gautier sur les illusions que procure le haschisch. Ces descriptions pittoresques sont déjà dans le livre anglais de Quincey. Les individus qui sont sous l'influence de la morphine ou du haschisch allongent énormément les périodes de temps ; ils nous disent qu'ils ont eu une ivresse qui a duré des centaines et des centaines de siècles ; en réalité elle a duré dix minutes et nous les regardons avec étonnement. Au contraire d'autres maladies racourcissent énormément le temps.

Mais cette objection présentée par Fouillée et par Guyau, peut être je crois simplifiée et faite d'une manière plus générale et beaucoup plus importante.

Est-ce que l'idée de Kant, est-ce que les notions relatives au temps coexistent avec tous les phénomènes psychologiques ? Kant n'a pas la moindre hésitation : il n'y a pas de phénomène psychologique sans qu'il y ait du temps. Entendons-nous : sans qu'il y ait du temps scientifiquement, puisque, dans votre tête, vous êtes décidés à mettre du temps partout, c'est votre croyance. C'est comme si un croyant disait qu'il y a de la providence partout ; c'est une affirmation philosophique. Mais chez l'être que vous observez, en fait y a-t-il toujours du temps ?

Quand il s'agit des êtres primitifs, c'est très difficile à apprécier puisqu'ils ne le disent pas et ne peuvent rien nous montrer. Nous avons cependant déjà quelques indications. Voyez

ces êtres primitifs et simples qui traversent le temps sans avoir l'air de s'en occuper, voyez par exemple dans les asiles, les idiots et les déments qui restent des journées et des nuits entières sans dormir et absolument sans rien faire. Cependant ils ont un sourire sur la figure, ils ne paraissent pas mécontents, ils n'éprouvent pas ce que nous éprouverions nous-mêmes en ne faisant rien dans un temps aussi considérable.

C'est un sentiment que nous ressentons non seulement en présence des idiots et des déments, mais en présence des gens intelligents malades. Je me souviens de mes étonnements devant des individus tout à fait épuisés. asthéniques. Une jeune femme était obligée, pour son traitement, de rester couchée sans voir personne et cela pendant longtemps. J'éprouvais à son égard un sentiment de pitié maladroit et j'étais disposé à dire : « Elle doit s'ennuyer profondément ». Alors, avec beaucoup de charité, je lui proposais des distractions, je lui demandais si elle voulait lire un livre, s'occuper de quelque chose et elle me répondait naïvement : « A quoi bon ? » — Mais vous devez vous ennuyer? — « Mais pas le moins du monde ».

Et ce fait a été le point de départ de beaucoup d'études que je vous ai présentées ici-même sur le phénomène de l'ennui. Il n'est pas si général qu'on le croit, il n'est pas lié à l'existence du temps, à l'absence d'occupation. Il indique des phénomènes d'excitation, d'agitation, il doit servir au diagnostic : il y a des individus qui ne s'ennuient pas quoiqu'ils soient dans des conditions où ils devraient s'ennuyer.

Mais ce qui est plus intéressant encore et plus net, c'est de considérer ces individus quand ils peuvent parler, quand leur intelligence est conservée, quand ils ont le souvenir de leurs autres périodes dans lesquelles ils connaissaient le temps, dans lesquelles ils l'avaient éprouvé, et qu'ils nous expriment leur opinion à ce sujet. J'ai eu l'occasion d'en décrire un très grand nombre ; dans tous les ouvrages, vous en trouveriez une foule

d'exemples dont un assez caractéristique publié dans « *Névroses et idées fixes* » en 1898, tome II.

Ces malades ont perdu le sentiment du temps après une émotion. La personne à laquelle je fais allusion était assez amusante ; c'est une jeune fille qui est devenue malade au moins en apparence à la suite d'une émotion singulière. Elle avait une conduite plus ou moins irrégulière et quoique jeune, elle avait un amant — ce n'est pas là ce qui nous intéresse. Quelque temps après, elle lit dans un journal un petit article assez banal dans lequel on raconte qu'une jeune fille dans la même situation qu'elle est arrivée par là à de très gros malheurs, pour elle et pour sa famille, et que cela a eu des conséquences lamentables. Immédiatement, elle fait un retour sur elle-même et trouve que sa situation est horriblement dangereuse. A ce moment, dit-elle, elle a senti dans sa tête quelque chose de dérangé et elle a immédiatement donné prise à une maladie extrêmement intéressante que nous avons décrite sous le nom de psychasthénie et maladie du doute, et cela a duré pendant des années. Cette maladie était caractérisée par la suppression d'une foule de sentiments ; nous l'avons étudiée il y a trois ou quatre ans à propos de la pathogénie des sentiments. Nous avons montré ce qu'est l'état de vide ou le sentiment du vide. Ces personnes ont perdu les sentiments ; elles n'aiment rien, ne détestent rien ; les objets leur paraissent indifférents, elles vont jusqu'à dire qu'ils sont irréels. Elles ont perdu le sentiment de la réalité.

Parmi ces phénomènes de la perte des sentiments, il y en a un qui devient aujourd'hui extrêmement intéressant : cette même personne, au milieu de toutes ses plaintes, non seulement disait : « Les objets qui m'environnent sont irréels », mais elle ajoutait : « C'est très drôle, les journées ne durent plus » — Qu'est-ce que cela veut dire ? — « Eh! bien, disait-elle, je constate qu'il est le soir, je constate que l'horloge marque telle heure, et chaque fois cela me surprend parce qu'il ne s'est rien écoulé depuis le matin. Comment ! On va se coucher ? Mais il n'y a

pas d'intervalle avec le fait de se lever. Il s'est écoulé huit jours, dites-vous, mais c'est la même chose que l'évènement précédent. Nous sommes huit jours auparavant, il n'y a pas eu le temps». Et cela a continué pendant très longtemps. J'ai pu observer longtemps l'affirmation sans bien comprendre le fait. Elle ne sent pas le temps, c'est pour elle une chose qui n'existe pas, qui a disparu et qu'elle ne peut plus sentir.

Vous retrouverez une foule de malades de ce genre. Tous les malades qui ont le sentiment du vide sous n'importe quelle forme ont cette même perte du sentiment du temps, une foule d'obsédés par exemple répètent que le temps n'existe plus, qu'il a disparu pour eux. Une foule d'individus qui ont le sentiment de l'irréel vous disent que c'est tout naturel que les choses soient irréelles puisqu'elles ne peuvent pas durer.

Voilà des individus qui n'apprécient pas la longueur du temps, qui n'apprécient plus l'intervalle qu'il y a entre deux phénomènes. Comment pourrait-on alors expliquer la théorie de Kant et comment pourrait-on dire : « Ces individus doivent sentir le temps dans chaque phénomène ? »

En effet, regardons les vivre. Ces gens-là ont un état viscéral à peu près normal, ils ont un cœur qui bat de la même manière que précédemment et à la même vitesse, ils ont une respiration qui est excessivement normale, leurs phénomènes viscéraux sont normaux et puisque, d'après les philosophes (Kant, Vierord) ce sont ces phénomènes viscéraux qui donnent le sentiment de durée, ils devraient compter leur durée exactement de la même manière que nous.

Il est vrai que Mach s'est appuyé sur le phénomène du vieillissement, de l'usure organique. Mais alors, vous admettez donc que ces gens-là n'ont pas de vieillissement? Vous n'avez qu'à les regarder dans un asile. Ils y resteront pendant des années et des années. On observe en ce moment deux jumelles dont je vous ai souvent parlé, dont on a commencé l'étude à dix-huit ans. Elles ont maintenant quarante-deux ans. Elles ne sont pas

les mêmes qu'à dix-huit ans, il est évident qu'elles ont vieilli et même se sont beaucoup transformées, ce qui n'empêche qu'elles n'ont aucune notion du temps. C'est même amusant de les entendre. Quand elles parlent maintenant, à quarante-deux ou quarante-trois ans, elles se plaignent exactement de la même manière et des mêmes choses dont elles se plaignaient à dix-huit ans. Ce sont les mêmes cris, les mêmes réclamations, les mêmes plaintes contre la même personne qui a disparu et qui est morte depuis très longtemps et dont elles répètent toujours le nom. Elles sont immobilisées, elles n'ont pas de sensation du temps et n'ont pas de conduites en rapport avec le temps, mais physiologiquement leur corps a vieilli et s'est transformé exactement comme les autres. Par conséquent, nous ne pouvons pas expliquer par le vieillissement et par l'usure organique cette disparition du sentiment du temps. Il faut chercher s'il n'y a pas autre chose, si ces gens-là n'ont pas perdu avec le temps certains autres phénomènes psychologiques.

Je vous renvoie sur ce point à l'étude que nous faisions ici même sur le sentiment du vide et je vous fais remarquer qu'ils ont perdu énormément de sentiments ; on n'observe pas cette perte du temps isolément ; quand elle existe, il y a presque toujours en même temps la perte du réel, de l'objectivité, il y a des illusions sur les objets artificiels, sur la perte de l'affection; il y a une perte d'un grand nombre de sentiments.

Nous sommes disposés par cette remarque à dire que le temps doit se rapprocher du groupe général des sentiments. En effet, il y a dans l'esprit humain deux conduites sur lesquelles nous avons longuement insisté il y a des années : les conduites que nous appelons « primaires » et les conduites que nous appelons « secondaires ».

Les conduites primaires sont par convention les conduites déterminées par le monde extérieur. Lorsqu'un contact arrive à notre corps, lorsqu'un son frappe notre oreille, une lumière notre vue, il y a une stimulation qui vient du dehors. A cette sti-

mulation, nous répondons par un mouvement particulier, un mouvement organique. On nous dit : « Bonjour », nous répondons : « Bonjour », ce qui est un mouvement de la langue. On nous appelle, nous marchons, ce qui est un mouvement des jambes. Il y a des actes primaires qui sont déterminés par la stimulation extérieure et qui amènent un mouvement.

Eh bien, je ne crois pas que l'on puisse trouver un seul acte primaire qui soit en rapport avec le temps. Il n'y a aucune excitation physique, aucune excitation matérielle qui détermine un acte en rapport avec le temps. Toute espèce d'excitation physique détermine en nous une réaction motrice qui est une adaptation à l'espace et ne contient pas d'adaptation au temps. Pour qu'il y ait adaptation au temps, il faut quelque chose de nouveau, de surajouté. Il existe alors ce que nous appelons les actes secondaires.

Les actes primaires, ces mouvements, ces actions déterminés par la stimulation extérieure sont accomplis d'une manière particulière, plus ou moins bien, plus ou moins mal. Nous réagissons comme nous pouvons aux excitations externes. Cette réaction elle-même devient le point de départ d'une conduite particulière. Quand nous avons fait une conduite, quand nous avons répondu un mot, nous pouvons très bien avoir en dedans de nous une espèce d'appréciation ; nous dirons à propos de ce que nous venons de faire : « J'ai fait une bétise » ou bien « j'ai fait une bonne action ». C'est une réaction à l'éxécution de l'acte.

Si vous voulez étudier ces actes primaires et secondaires du point de vue physiologique, je vous renvoie à un des physiologistes qui en ont parlé les premiers, Sherrington, le professeur de philosophie d'Oxford, qui a étudié ce qu'il appelle les reflexes exteroceptifs et proprioceptifs. Les premiers ont un point de départ externe, les seconds ont un point de départ dans l'éxécution même de l'action. Ce que nos sujets ont perdu, ce sont les

actions secondaires et le temps rentre dans le groupe des actions secondaires.

Quel genre d'action faut-il imaginer pour correspondre à la durée ?

On pourrait peut-être, au moins pour exprimer les faits que l'on peut observer, rattacher la durée à tout un groupe d'actions secondaires très simples, ce que nous avons étudié sous le nom d'action de l'effort.

Quand un acte s'exécute, il s'exécute avec la force qu'il a emmagasinée. Chaque tendance a une force particulière. Chez un être très primitif, la tendance se décharge, et c'est tout. Vous avez connu les expériences de Sherrington sur les animaux auxquels on a coupé le cerveau et la communication du cerveau avec la moëlle. La moëlle contient des centres qui agissent et se déchargent. L'expérience de Sherrington est faite sur un reflexe devenu célèbre après lui, le « scratch-reflex » (reflexe de grattage) : sur un chien décérébré, si on irrite les poils d'un point de la peau, la patte postérieure vient gratter ce point, c'est le réflexe de grattage. Si on répète l'excitation de ce point de la peau, le grattage continue ; au bout de quelques excitations, il va cesser. La moëlle épinière avait une certaine charge à ce point pour faire le grattage, elle a épuisé cette charge et c'est fini. Il faut attendre une demi-heure pour que ce point soit à nouveau chargé et pouvoir recommencer.

Si au contraire l'animal a son cerveau, le reflexe ne s'épuise pas aussi vite. Après la période d'épuisement, vient une période où le reflexe continue. Il continue parce que le cerveau lui envoie une force accessoire. Nous avons étudié cela sous le nom de phénomène de l'effort. L'effort, c'est pour nous l'éveil d'une seconde tendance à propos de la première, seconde tendance qui ajoute sa force à la première.

Vous voulez faire lire un enfant. La lecture chez lui à une charge très légère ; il lira quelques lettres puis s'arrêtera. Si vous lui promettez des confitures, il en lira quelques autres.

Que s'est-il passé ? La charge de l'alimentation par les confitures vient s'ajouter à la tendance précédente.

Dans la durée et dans la prolongation des actes, il y a un phénomène d'effort. Chose bizarre mais qu'il faut constater, les actes deviennent difficiles par le simple fait qu'ils durent. Faire une action pendant un quart d'heure, ce n'est pas la même chose que la faire pendant une demi-heure. Continuer le même acte toute la journée, c'est quelque chose de plus que de le faire pendant cinq minutes. Le temps ajoute une difficulté.

Les premiers êtres n'ont pas réagi à cette difficulté ; ils arrêtaient l'action : arrive que pourra. Le chien décérébré essaye de se gratter et l'insecte qui est là peut continuer ses ravages. Mais l'animal à un plus haut degré de développement ajoute un effort et perpétue l'action.

Nous pouvons dire que le commencement de la durée, le premier acte qui est fait relativement à la durée, c'est l'effort de continuité, l'effort de la continuation. C'est là une explication très élémentaire et très incomplète et j'en vois tout de suite la difficulé : c'est que l'effort n'existe pas seulement dans la continuation, dans la durée, il existe dans bien d'autres circonstances. Lorsqu'un individu soulève un fardeau pénible, trop lourd, il fait un effort, exactement comme l'homme qui continue une action. Lorsqu'un individu a été affaibli par la maladie, il ne peut plus marcher de la même manière, il fait un effort pour quelques pas et ce n'est pas une question de durée, cela est incontestable ; l'effort est une manière générale de réagir qui s'applique à beaucoup de choses en plus de la continuation, de la durée. Mais la durée y est déjà contenue et il se fera plus tard une sorte de subdivision, de classification ; les hommes vont être amenés par la société même à distinguer leurs efforts.

Lorsqu'il s'agira d'un effort pour soulever un objet pesant, nous serons d'accord ; tout le monde nous dira : « Mais oui, cet objet est réellement pesant » et l'objet extérieur aura un aspect particulier. Il y a une objectivité de la perception.

Quand il s'agit au contraire d'une faiblesse, de la maladie, nous serons seuls à trouver que le mouvement est difficile. Faire deux pas pour le malade qui se lève est une chose pénible, il a un gros effort à fournir. Celui qui est près de lui et qui se porte bien ne fait pas d'effort.

Nous distinguerons donc les efforts qui nous sont personnels, qui ne dépendent que de nous et des efforts qui dépendent des autres, quand ils sont rattachés à des objets extérieurs.

Il y a une troisième catégorie d'efforts, ceux que tout le monde fait, car la continuation est générale et sociale. L'effort pour écouter une leçon pendant une heure est un effort général. Tout le monde a le même sentiment de fatigue et de travail, mais cependant cet effort n'est pas objectif parce que l'on ne voit pas l'objet extérieur qui cause cet effort. Le professeur est le même qu'au commencement. Quelque chose a changé qui n'est pas l'aspect extérieur.

Il arrivera donc au bout d'un certain temps que cet effort vague qui correspondait à une foule de choses, va se subdiviser et donnera peu à peu naissance au sentiment d'effort physique en rapport avec les objets, au sentiment d'effort physiologique en rapport avec l'état interne, et au sentiment d'effort de durée en rapport avec ce phénomène mystérieux qui est le temps. Cette précision se fera peu à peu ; elle commencera déjà avec les phénomènes de commencement et de terminaison que nous étudierons dans la prochaine leçon.

8 Décembre 1927.

III. Le sentiment de commencement et de terminaison.

Mesdames,

Messieurs,

QUAND nous avons parlé de la durée et de l'acte de la continuation qui en est l'essentiel, nous avons été obligés de faire une sorte d'abstraction nécessaire. Nous avons parlé de la durée en elle-même, isolée, comme si on pouvait la comprendre de cette manière. Mais la durée se place dans un ensemble de choses ;elle se place au milieu de cette énorme multiplicité à laquelle nous réagissons précisément par le mouvement des membres et par les conduites temporelles. La durée n'existe que par contraste avec l'ensemble de cette multiplicité. C'est une unité par opposition à des choses et à des conduites qui sont multiples.

Cela est tellement vrai que la durée ne peut être précisée que par une sorte de comparaison avec quelque chose qui la précède et quelque chose qui la suit. Sans ces deux points, l'un du commencement, l'autre de la fin, il ne serait pas possible,

comme on le verra plus tard, de mesurer la durée. Il faut qu'elle ait des termes ; elle n'existe donc pas sans ces deux termes que nous pourrons appeler son commencement et sa terminaison.

De même que nous avons essayé de comprendre les actes élémentaires qui déterminent la durée elle-même, il faut, pour la compléter, nous entendre sur les actes qui donnent naissance à ces idées si importantes de commencement et de terminaison.

Pour examiner ces conduites, je rappelle une fois de plus, car je crois que c'est nécessaire, le point de vue auquel nous nous plaçons. L'observateur est nous, qui regardons agir le sujet, et nous avons les notions de commencement et de terminaison : nous savons qu'il commence , nous savons qu'il finit, et si nous ne le savions pas, nous ne pourrions pas faire l'observation. Le problème est de savoir si le sujet, lui, fait quelque chose en rapport avec le commencement et en rapport avec la terminaison.

Oh ! ce n'est pas facile à voir et, dans toutes ces notions sur le début de l'esprit humain, il y a beaucoup d'embarras. Voici de quelle manière nous pourrions le caractériser.

Les actes ordinaires sont déterminés par certains objets ; par exemple le sujet commence à manger, à se promener, à s'habiller. Ce sont les objets, la nourriture, le vêtement, la promenade, la rue qui déterminent des actes et ces actes varient en rapport avec ces objets.

Y a-t-il en plus dans la conduite un détail, un geste particulier qui ne sont pas en rapport avec l'alimentation, le costume, la promenade, mais qui sont en rapport avec le fait observé par nous, du commencement et de la terminaison. Y a-t-il des actes qui appartiennent au commencement et qui n'appartiennent pas à l'acte de manger, qui sont supplémentaires, qui s'y ajoutent sans aucune nécessité ? Voilà comment le problème se pose.

La réponse est d'abord facile si nous ne nous mettons pas trop bas dans la série animale et dans la série des hommes, si nous considérons des hommes civilisés et des actions élevées.

Dans la conduite élevée, les actes de commencement et les actes de terminaison sont perpétuels. Il suffit de vous les rappeler par un mot ; ils existent tout le temps. Considérons par exemple des cérémonies, des assemblées délibérantes, des congrès, des assemblées parlementaires, n'importe lesquelles. Vous savez comment les choses se passent. Toujours, au début de l'assemblée, il y a un ensemble de gestes habituels, rituels ordonnés par la tradition, qui n'ont rien à faire avec le sujet du Congrès. Il y a un tambour qui bat le rappel, un officier qui présente les armes, il y a surtout un président qui se lève et qui dit : « Messieurs, la séance est ouverte — le Congrès commence — l'Exposition est ouverte ». Puis, quand la conclusion arrive, quand l'exposition est finie ou quand le Parlement se dissout, le même président se lève et dit : « La séance est close ». Mais qu'est-ce que ces mots sacramentels ont à faire avec le Congrès lui-même ? On parle dans le Congrès d'une question scientifique ou d'une question de traité international. Ces mots « séance ouverte » n'ont rapport à rien du tout. Ils vont se retrouver dans une foule d'autres réunions qui n'ont pas le même objet et qui ont tout justement le même caractère de commmencer. Nous voyons donc dans les séances de Congrès et dans les séances du Parlement, des gestes d'ouverture et de clôture.

Dans les religions extrêmement cérémonielles et qui ont conservé les rites, cela a énormément d'importance. Il n'y a pas de cérémonie religieuse où il n'y ait un introït, un commencement, et qui ne se termine par une formule quelconque.

Je vous rappelle à ce propos les travaux si intéressants de M. Mauss sur les religions de l'Inde, sur le vieux brahmanisme, sur le bouddhisme ; il a longuement étudié les formules, cérémonies d'introduction au Temple et formules de clôture.

Le prêtre doit se purifier, il doit purifier les objets sacramentels, il doit surtout les sanctifier et les déclarer saints et sacrés avant de commencer. La cérémonie ne se fait qu'avec les objets qui ont été en quelque sorte introduits et présentés par des gestes de commencement. Il y a également toutes les cérémonies de clôture. On ne liquide pas une cérémonie sans supprimer certains caractères sacrés qui ont été inroduits dans la religion. Les gestes de commencement et de terminaison jouent un rôle énorme, extrêmement considérable.

Mais dans la vie sociale, cela est perpétuel. Il existe chez les peuples les plus sauvages des cérémonies de naissance, des baptêmes de différentes espèces, des initiations à la vie de l'adolescence ou de la jeunesse ; il y a des cérémonies de mariage, avant le mariage. Il y a aussi des divorces et des cérémonies de clôture et de séparation. Hélas ! les hommes ont même imaginé des cérémonies de terminaison de la vie. On dit : « C'est fini », on le déclare ; il y a une cérémonie d'enterrement qui est une clôture de l'ensemble des actes de la vie.

Dans la vie sociale, cela existe même dans les relations que nous avons entre nous. Quand nous nous abordons, quand nous commençons une conversation, nous disons « Bonjour » et nous tendons la main. Nous avons des gestes pour dire «Bonsoir », « Allez-vous en », pour prendre congé et de nouveau pour tendre la main.

Dans la littérature qui ne fait que copier la vie, il y a des introductions, des conclusions, des tables des matières. Voilà un point de vue qui nous montre donc qu'il existe des actes d'introduction et de terminaison, et nous le voyons dans les faits compliqués.

Je crois que nous pouvons tirer une autre preuve d'un autre groupe d'actes tout à fait inverses. Si nous considérons des actes très élémentaires chez des individus primitifs, nous

sommes frappés, nous qui observons, de voir qu'ils n'ont pas d'actes d'introduction et d'actes de clôture. Il y a dans la conduite primitive une absence de ces actes, qui nous frappe et qui quelquefois frappe le sujet lui-même. Nous remarquons ce fait dans ce groupe d'actions primitives que nous avons étudiées ici sous le nom d'actes explosifs.

A un moment donné, quand la stimulation est suffisante, le réflexe se fait sans prendre aucune précaution pour nous dire « Je commence » ou pour nous dire « J'ai fini ». Il existe et c'est tout, et ce réflexe sera toujours le même, à propos de la même stimulation, sans aucune variante en rapport avec le commencement ou la terminaison.

Il y a énormément d'actes explosifs ; tous les actes primitifs sont de ceux-là. Toutes les fois qu'il y a une décadence de l'esprit, dans toutes les névroses, dans toutes les psychoses où nous voyons l'esprit rétrograder, revenir aux actes primitifs, nous allons retrouver nos actes explosifs, sans préambule et sans conclusion. C'est le grand caractère de l'acte épileptique, cet acte explosif que rien ne fait prévoir, que le sujet lui-même ne prévoit pas, qui n'a pas de commencement et qui se clôture sans qu'on sache pourquoi.

Je vous rappelle nos études d'autrefois sur la curieuse névrose qu'on appelle les états mélancoliques. En règle générale, le mélancolique agit peu ou même pas du tout. Les actes chez lui sont supprimés pour une raison générale que nous avons longuement étudiée, à cause du sentiment de la peur de l'action. Au moment d'agir, il est arrêté par la peur d'agir et il lutte pour ne pas le faire. Un mélancolique est bien tranquille sur son fauteuil quand on ne lui demande rien ; il n'a même pas d'angoisse. Les angoisses, les troubles, même les colères et les désordres vont commencer parce qu'il faut faire un acte, parce que quelqu'un l'aborde et lui tend la main. En règle générale, le mélancolique n'agit pas. Le premier infirmier venu vous dira

tout de suite. Ah ! mais si, il faut faire attention à ce malade, il a au contraire des actes dangereux et rapides ». C'est ce qu'on appelle les raptus mélancoliques. Voilà un mélancolique bien tranquille et triste. Tout à coup, le voici qui saute à bas de son lit, se précipite sur un vêtement et va le déchirer en petits morceaux ou qui casse un carreau. Il fait du mal, à lui-même quelquefois. Puis, quand l'action est terminée, il se couche tranquillement et ne s'occupe de rien. Il n'a pas commencé, il n'a pas eu le désir de faire du mal, il n'a pas eu de formule pour nous avertir qu'il avait envie de faire quelque chose, il ne prévient pas qu'il a fini ; c'est à nous de le constater. Il n'y a ni comencement, ni terminaison.

Nous voyons donc les deux extrêmes ; chez l'individu très évolué, civilisé, qui est capable de langage, de gestes cérémoniels, il y a énormément d'actes de commencement et de terminaison. Chez l'individu très primitif, réduit aux actes élémentaires, il n'y a pas d'actes de commencement et de terminaison.

Entre les deux, il y doit y avoir un stade où se forment ces actes, et cela est nécessaire, car les cérémonies d'introduction et les cérémonies de clôture ne sont que des formules verbales, des gestes symboliques qui rappellent des conduites plus élémentaires. S'il n'y avait pas des conduites élémentaires de commencement, nous n'aurions pas la formule : « La séance est ouverte »; cette formule sort de quelque chose et ce sont ces premiers actes qu'il faudrait connaître, qui nous indiqueraient précisément ce que l'homme a fait quand il a découvert le commencement et la terminaison.

C'est ici que nous sommes très ignorants ; nous avons beaucoup de difficulté à nous représenter ces premiers actes parce que nous en sommes très loin, parce que nous les avons énormément métamorphosés. Une série de réflexions doit nous indiquer dans quel sens il faut nous orienter dans ces études,

que vous continuerez, je l'espère, car je vous indique seulement des directions d'étude.

D'abord une réflexion générale sur l'exécution de l'action va nous avertir qu'il doit y avoir des actes de ce genre. L'exécution d'une action est un ensemble de mouvements compliqués, répétés de toute manière, qui ne sont pas tous les mêmes. L'exécution d'une action présente des difficultés spéciales à certaines périodes que nous, adultes, nous avons appelées commencement et terminaison.

Considérez simplement un appareil mécanique, une locomotive, un train. Est-ce que le mécanisme et le fonctionnement de la locomotive sont toujours les mêmes dans le parcours du train ? La plus simple réflexion nous montre que non. Au cours du chemin, quand le train marche depuis déjà un quart d'heure, la locomotive a une conduite spéciale. Pourquoi cela ? C'est en vertu d'une règle générale qui est également une règle de psychologie : c'est qu'un acte ne se termine pas brusquement. Lorsque nous faisons une action, nous dépensons de la force dans ce que nous faisons, mais il y en a toujours de trop et la force que nous mettons de trop va jouer un rôle dans les mouvements successifs ; c'est ce qu'on appelle d'un seul mot : l'élan. C'est ce que nous avons appelé la continuation ; c'est le point de départ de l'habitude. Quand la locomotive a marché un quart d'heure elle a de l'élan. Les forces dépensées précédemment ont laissé un résidu et ce résidu joue un rôle dans le mouvement des roues consécutif. Il ne faut pas dépenser autant de force pour faire un kilomètre au bout d'un quart d'heure que pour faire les premiers cent mètres. S'il y a une difficulté au début, c'est parce qu'il n'y a pas d'élan.

Ajoutez à cete règle générale de mécanique, un ensemble de considération qu'on pourrait indéfiniment allonger : c'est qu'au début, les moteurs, les engrenages ne sont pas échauffés,

ne sont pas huilés, n'ont pas frotté les uns contre les autres : il y a des grincements, des frottements qui rendent les premiers roulements plus difficiles que les suivants.

Au point de vue psychologique, le caractère général de l'action morale, de l'action psychologique, c'est, disions-nous, l'invention. L'invention est une nouveauté particulière dans chaque action et cette invention, cette nouveauté n'est pas la même à tous les moments de l'action. Beaucoup de nos actes se composent de petits mouvements répétés et toujours les mêmes et les dames ont bien de la patience lorsqu'elles cousent, lorsqu'elles tricotent ; le vingtième mouvement n'est que la répétition du dix-neuvième et du dix-huitième ; les premiers mouvements pour coudre et pour tricoter sont plus compliqués que le vingtième ou le cinquantième. Il y a dans ces premiers mouvements le commencement de l'acte, la nouveauté : on change, on se met à tricoter tandis que précédemment on lisait ; c'est une invention.

Il y a donc au commencement absence d'élan, absence de frottement, ou présence d'un frottement exagéré et absence de graissage, de préparation des rouages ; il y a au commencement nouveauté plus grande, ce qui fait que le début de l'acte est forcément plus difficile que la suite.

Mais tout le monde le sait, tout le monde l'a vérifié ; nous savons tous que ce qu'il y a de plus difficile, c'est de commencer. Il est certainement vrai qu'il y a toute une pathologie spéciale qui est la pathologie du commencement.

Si vous retournez alors aux malheureux psychasthéniques dont je vous parle perpétuellement, vous allez voir chez eux des obsessions, des phobies, des manies de toute espèce, ayant rapport au commencement. On résume tous ces troubles sous un terme général : le misonéisme (la haine et l'horreur des nouveautés), fréquent chez les névropathes.

Je vous ai donné souvent des exemples pittoresques de ce genre. Voici un pauvre homme qui est très embarrassé parce qu'il doit aller ce soir à une représentation, et il ne peut pas s'y décider. Cependant, on apprend de lui qu'il va très souvent au théâtre et qu'il a été déjà autrefois voir le même spectacle. Pourquoi ce soir ne veut-il pas y aller ?

« Oh ! dit-il, ce n'est pas à cause de moi, mais on m'a tout changé, on m'a bouleversé. Figurez-vous que, quand j'ai été voir cette pièce, j'étais seul dans une baignoire et je l'ai vue étant seul ; mais maintenant, il y a une personne qui m'accompagne, quand je l'ai vue autrefois seul, c'est un terrible changement. Si encore c'était une pièce nouvelle que je n'aie pas vue seul, je pourrais commencer avec une autre personne, mais revoir avec une autre personne une pièce que j'ai déjà vue seul, c'est trop fatigant, trop pénible pour moi ».

C'est ce qu'il appelle lui-même la manie du précédent. D'ailleurs, tout vous indique qu'il passe son temps à cette singulière question : quand il s'agit de faire quelque chose, il se demande s'il y a un précédent. Il n'y a que les magistrats qui pensent comme cela ; ils cherchent toujours s'il y a un précédent à l'acte qu'ils ont à faire. Le malade quand il trouve un précédent fait l'action ; quand il n'y en a pas, il ne la fait pas.

C'est très compliqué, car dans la vie, il y a très souvent des actes qui n'ont pas de précédent, surtout lorsqu'on devient méticuleux et qu'on recherche les détails de l'action. La peur de l'acte sans précédent est une forme du misonéisme.

D'ailleurs, les troubles arrivent toujours quand on commence quelque chose. Ces malades font une crise de nerfs au commencement d'une action ; ils n'en font pas quand ils continuent l'action. Il y a ainsi un ensemble de troubles en rapport avec le commencement. Il en est exactement de même pour la terminaison.

Nous ferons les mêmes réflexions sur la locomotive à

propos de l'arrêt qu'à propos du démarrage. Quand la locomotive part de la gare, il lui manque ce que nous appelons le graissage et l'élan; c'est ce qui rend le démarrage difficile. Quand il s'agit d'arriver à une station, il y a une nouvelle difficulté, c'est qu'il y a trop d'élan antérieur, trop de graissage et tous les rouages ne demandent qu'à continuer à tourner car ils sont échauffés. C'est un nouveau changement que d'arriver à arrêter la machine ; cet arrêt exige un travail spécial.

Nous allons faire les mêmes réflexions au point de vue de la pathologie. De même qu'il y a des gens qui ne savent pas commencer, il y en a beaucoup qui ne savent pas finir. La terminaison est pour eux aussi difficile que le commencement ; c'est même très dangereux pour un conférencier. Il y a des gens qui, lorsqu'ils vous parlent, vous tiennent par le bouton de la redingote et qui ne peuvent pas s'arrêter. Beaucoup de maladies, la plupart même, ne sont que des absences de terminaison. Ces malades ont commencé un sentiment d'amour ou de haine. Mais il ne faut pas aimer indéfiniment une jeune personne qui vous refuse, il faudrait changer. Il ne faut pas conserver une haine indéfinie qui est encore plus blâmable que l'amour indéfini. Vous avez entendu bien souvent l'histoire de cette pauvre jeune femme qu'on avait amenée à la Salpétrière parce qu'elle avait été surprise devant une tombe qu'elle agonisait de sottises et à laquelle elle donnait des coups de pied et des coups de poing. Le gardien avait trouvé cela inconvenant. Cette jeune femme se défendait en disant : « J'ai parfaitement le droit, cette tombe est celle de ma belle-mère ; elle est morte il y a un an, mais cela ne fait rien, il faut tout de même que je continue à l'agonir de sottises. C'est tout naturel. Nous trouvons cela absurde. Dans quelques leçons, nous aurons à en parler, quand nous arriverons à ces fameuses conduites de la mort. Je m'excuse d'avoir à traiter ce sujet, mais c'est à mon avis très important dans la question du temps. Cette jeune femme ne savait pas faire la conduite de la

mort. C'est une des graves conduites de terminaison, une des plus compliquées, des plus difficiles.

Il y a tout un groupe de phènomènes pathologiques que nous avons étudiés autrefois en les appelant des réminiscences traumatiques. Dans le cours de la vie, il y a des années, s'est passé un évènement terrible. Cet évènement, vous y avez mal réagi ; vous avez été maladroit, vous n'avez pas répondu ce qu'il fallait répondre et même, ce qui est plus grave, vous avez peut-être commis une mauvaise action. Il est évident que c'est fâcheux, mais il ne faut pas oublier que le temps s'écoule, s'en va, que la sottise faite il y a un mois n'est pas du tout pareille à une sotise faite aujourd'hui. Le malades ignorent cette différence et on voit des hommes qui, au bout de vingt ans, sont encore à regretter ce qui s'est passé à ce moment : « Je me suis mal conduit il y a vingt ans ». Mais peu importe la mauvaise conduite d'il y a vingt ans ! conduisez-vous bien aujourd'hui, c'est tout ce qu'on vous demande.

Tout à l'heure, je vous parlais de ces individus qui conservent la haine, le regret des morts. Nous avons décrit ici même cette malade que j'ai été voir il y a très longtemps et qui m'était indiquée comme une névropathe. C'était une jeune fille de vingt-sept ou vingt-huit ans. Je la trouvai en deuil et pleurant à chaudes larmes. Le premier mot par lequel elle m'accueillit fut: «Ma mère, ma pauvre mère». Elle avait un aspect si sincère que je crus avoir commis une maladresse et que la mère venait de mourir. Je commençai à faire des excuses : « Mais quand donc cela est-il arrivé ? — « Il y a seize ans ». Et elle pleurait indéfiniment.

Ici encore, il y a absence de conduite sur le passé, sur la mort, absence de terminaison.

Les deux études concordent et nous arrivons à cette idée générale : il y a des difficultés dans le commencement de l'action ; il y a des difficultés dans la terminaison et les malades

sont arrêtés par ces difficultés, et ce qui les arrête, c'est qu'il y a une action à faire au commencement et à la fin. Les primitifs, les explosifs ne la font pas. Mais les hommes l'ont imaginée.

Pour comprendre cette action du commencement, revenons un peu sur les notions générales de l'action.

Un acte est le déclanchement d'une tendance. Une tendance contient en elle une disposition à faire une série de mouvements successifs dans un certain ordre, mais en même temps, la tendance contient ce que l'on peut appeler la charge. Il est nécessaire en psychologie d'introduire ces idées de force, de puissance, de faiblesse. Les psychologues ont eu trop peur des considérations de la force et de la faiblesse ; ils ont craint d'introduire de la métaphysique, mais il n'y a pas moyen de faire une étude de l'électricité ou de la vapeur ou une étude de l'action humaine sans parler de la force. Il y a nécessairement une force qui se dépense.

La tendance possède une certaine force qui va être dépensée dans l'action, mais quand l'action présente des difficultés particulières, la force préparatoire, la force précédente ne suffit pas ; il est nécessaire d'y ajouter quelque chose.

Dans la dernière leçon, je vous disais que la continuation demande une dépense et qu'il faut ajouter un effort pour continuer. Il y a de même un effort à ajouter pour commencer. Le commencement de l'action suppose une modification de l'acte par un accroissement de force. Cela ne se fait pas toujours ; les explosifs s'en passent. Pourquoi ? Pour une excellente raison: c'est que l'acte explosif est un acte violent qui dépense beaucoup plus de force qu'il n'en faut. L'épileptique qui saute à bas du lit ou qui se jette par la fenêtre dépense une force énorme dans cet acte-là ; cette force est tellement grande qu'elle passe par-dessus les difficultés du démarrage, elle ne les sent pas.

Mais, une des grandes lois de la vie, c'est l'économie. Nous avons été amenés à économiser le plus possible la force que

nous dépensons pour les actes et nous préparons pour l'action la force juste nécessaire. Nous avons à écrire une lettre ; il ne s'agit pas de se fatiguer pour trois mois en écrivant cette lettre, mais de dépenser juste ce qu'il faut.

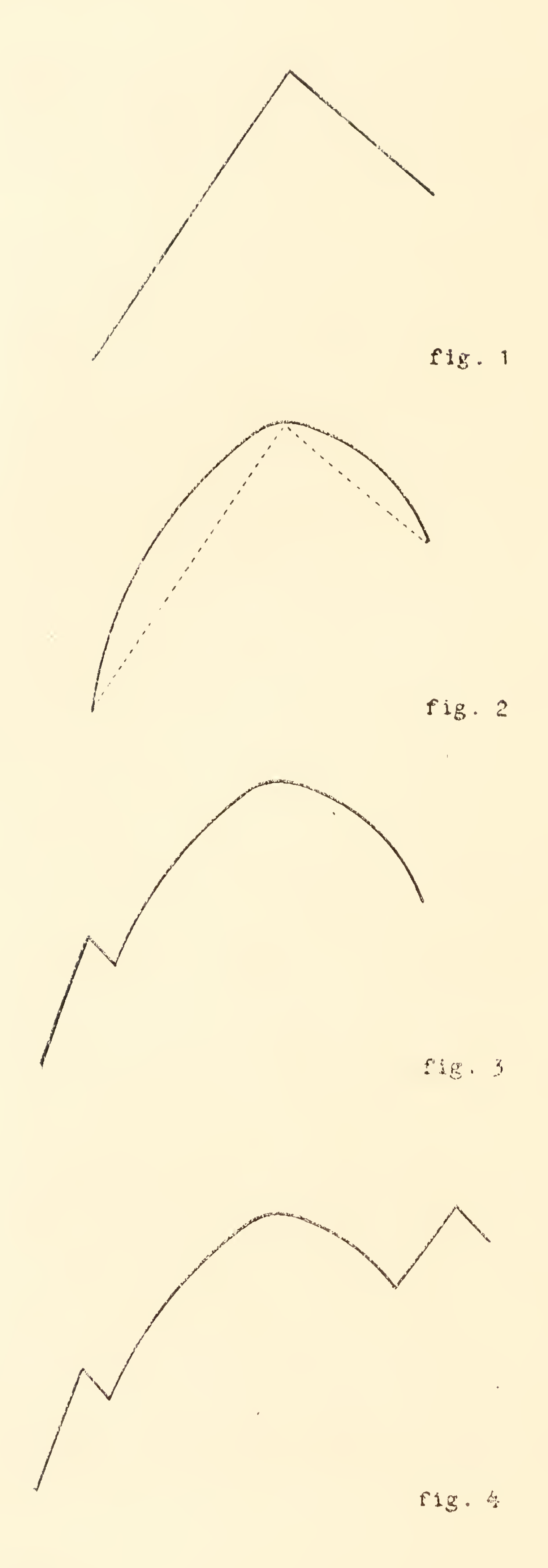
Mais quand vous commencez la méthode d'économie, vous allez être arrêtés par les questions de démarrage. Vous connaissez le mécanisme des automobiles. Les automobiles très simples n'ont que la force du moteur ; il faut donc que le moteur soit un peu plus fort qu'il ne faudrait afin qu'il puisse démarrer. Si le moteur était économique, s'il n'avait que juste la force pour marcher avec élan, il ne démarrerait pas. Quand on a voulu construire des automobiles économiques, on les a réduites à la force juste suffisante, mais il a été nécessaire d'ajouter un mécanisme de démarrage et les automobiles perfectionnées ont un moteur de démarrage ; c'est très souvent un moteur électrique qui contient de la force accumulée qui se dépensera au moment de démarrer pour ajouter à la force ordinaire du moteur.

Les hommes, quand ils ont commencé à économiser ont fait des actes de démarrage, ont ajouté quelque chose.

Quand on dessine le schéma de l'action, il faudrait se rendre compte de cela. Je m'excuse des schémas, on peut les considérer comme faux, mais ils fixent les idées et je voudrais vous donner par là l'idée de la conception de l'action avec des phénomènes de démarrage.

Si nous considérons l'acte explosif tout à fait simple, sans aucune précaution, nous dirons qu'il a un point de départ que nous appellerons une stimulation. La force développée sera la dépense (fig. 1).

Dans la dernière leçon, je vous ai fait remarquer qu'il fallait ajouter de la force à certains moments de l'exécution parce que celle-ci devient de plus en plus difficile à mesure qu'elle se continue, ce qui fait que le premier progrès donnera



la forme suivante: au lieu d'une ligne droite, nous ferons une ligne courbe qui monte et qui descend. C'est de la force de continuation qui a été ajoutée (fig. 2).

Quand la perfection sera plus grande, nous ajouterons un mécanisme de démarrage ; nous aurons alors cet acte avec un commencement et l'exécution ; nous aurons un progrès au commencement, une augmentation de force au départ (fig. 3).

Quand nous avancerons encore plus, nous aurons un progrès à la fin pour l'acte de terminaison, une dépense supplémentaire. Ce sera la forme de l'acte perfectionné (fig. 4).

Considérons par exemple les phénomènes de langage et de commandement. Le langage dans notre interprétation, est sorti de l'ordre. Les êtres vivants, même les animaux, donnent des ordres les uns aux autres.

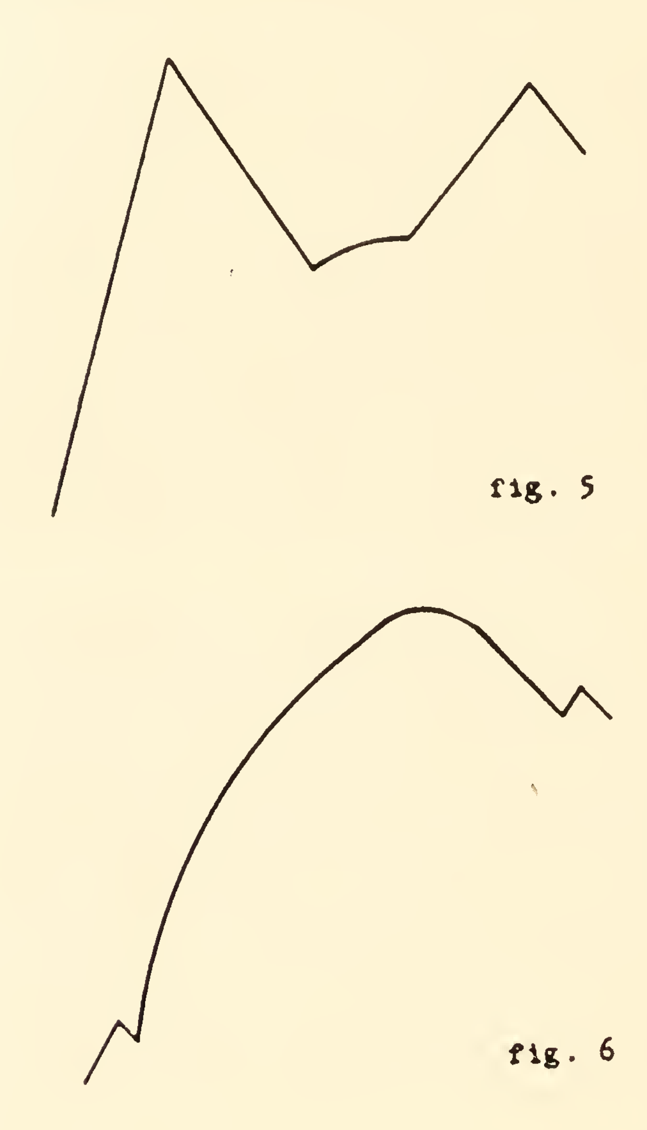
Qu'est-ce que l'ordre? C'est un perfectionnement de l'imitation qui prend comme point de départ l'exécution d'une action par autrui. L'imitation, théoriquement, ne devrait se faire que lorsque l'action est terminée, mais il y a avantage à ce que l'imitation commence tout de suite. Quand un animal dirige un troupeau, il veut que le troupeau se sauve et échappe au danger, il ne faut pas qu'il se mette à marcher quand le chef a déjà couru pendant un kilomètre ; ce serait très dangereux. Il faut que le troupeau courre dès que le chef commence à courir. Cet acte de démarrage va être le phénomène qui déclanche la conduite de l'imitation. Cela est tellement vrai que tous les animaux qui ont besoin de se faire imiter et d'exiger des actes d'imitation, se mettent à augmenter cet acte de démarrage.

Le schéma du commandement va être plus compliqué, il va être double parce qu'il s'agit de considérer la conduite chez le chef, et la conduite chez le sujet, qui n'est pas la même. Au point de vue de ces gestes de démarrage et de terminaison, ce qui caractérise le chef c'est qu'il ne fait pas l'essentiel de l'action. Le chef reste debout en disant : « Marchez ». Lui ne marche pas, il ne fait pas l'essentiel, il supprime cette partie centrale de l'action, mais ce qu'il fait au contraire fortement, c'est le geste du début.

Le chien se met à aboyer fortement quand il a trouvé la trace du gibier, seulement comme il ne sait pas commander, il continue à courir lui-même ; tandis que le chef humain qui a trouvé la trace de l'ennemi, commande de marcher et ne bouge pas, et le schéma de la conduite du chef va être le suivant : exagération énorme de l'acte de démarrage, suppression presque complète de l'acte du milieu, au contraire conservation du triomphe (fig. 5).

Si vous considérez au contraire le sujet qui obéit, vous aurez un schéma inverse. Il ne répète pas le commandement,

il ne doit pas faire fortement l'acte de démarrage ; il n'y a donc pas du tout de commencement ou à peine, mais exagération de l'acte du milieu et très peu d'acte triomphal (fig. 6).



Cette différence entre les deux schémas tient tout justement à l'énorme proportion que prennent les actes de démarrage. Ces actes de démarrage — actes de commandement qui sont le point de départ de l'ordre — deviennent le germe du langage. Le langage n'est qu'une collection de commandements perpétuels. Dès que nous ouvrons la bouche et dès que nous parlons à quelqu'un, nous lui commandons, et comprendre quelqu'un c'est faire une série d'actes d'obéissance ; c'est ce qui d'ailleurs rend pénible la parole et le geste d'écouter, c'est ce qui complique les choses. Ces commandements ne se font que par des exagérations de ces gestes de démarrage.

S'il y a des actes de début élémentaires, il y a également des actes de terminaison.

Ceux d'entre vous qui suivent ces leçons depuis plusieurs années se rappellent toutes celles d'il y a trois ans sur les sentiments, en particulier sur l'état de joie.

Qu'est-ce que l'état de joie ? C'est une manière de vivre, de se conduire, c'est l'abus, la répétition perpétuelle de l'acte terminal de triomphe. Un individu joyeux est celui qui triomphe tout le temps, quand il a raison de triompher ou même quand il n'a pas raison, à propos de tous les actes qu'il fait ; il en tire un triomphe même quand il ne fait pas l'acte, lorsqu'il ne fait que

se le représenter. Un joyeux, quand il se représente l'avenir, l'envisage toujours comme une série de succès. L'individu mélancolique au contraire se représente toujours une série d'échecs. Nous avons appelé cela la pensée catastrophique ; c'est celle de ces hommes qui ne peuvent pas envisager une action devant eux sans se représenter qu'elle va tourner en catastrophe. Je vous rappelle un exemple quelconque : une jeune fille, dans une maison de santé, était couchée. Je viens lui annoncer une nouvelle très bonne, lui dire que le ménage de son frère vient d'avoir un bébé et que, pour lui faire plaisir, on a l'intention d'amener le bébé avec la nourrice et la grand'mère. Je la croyais très contente, mais elle proteste immédiatement : « Ne faite pas une chose pareille. ce serait trop horrible. S'ils viennent me voir, l'automobile heurtera un arbre dans l'avenue et tout le monde sera écrasé, l'enfant, la mère, la nourrice ». Elle se représente toujours ce qui va arriver comme une catastrophe.

Il y a donc une différence suivant la représentation de l'échec ou celle du triomphe. Les joyeux passent leur temps à triompher à propos de toutes les actions et cela amène une conséquence assez curieuse ; c'est que les individus mélancoliques qui ont peur des effets de leurs actions n'agissent pas, mais que les joyeux qui entrevoient le triomphe à toutes leurs actions n'agissent pas non plus parce que, pour eux, l'action est terminée par un succès avant d'être commencée, sans qu'ils aient rien fait. Ils veulent qu'on apprécie leurs travaux qui ne sont pas écrits, tous les grades qu'ils n'ont pas obtenus ; ils veulent toujours qu'on triomphe avec eux quand ils n'ont pas de raison pour triompher.

Ces actes de triomphe, de terminaison, comme les actes de démarrage et de commandement, ont dans la vie une importance énorme. Continuellement, nous avons ainsi à démarrer ou à triompher, toujours en raison du principe de l'économie. C'est parce que nous préparons trop peu de force ; si nous plaçions une force énorme dans chaque action, elle enlèverait tous

les obstacles, il n'y aurait pas de précaution à prendre, mais nous agissons économiquement ; c'est le fond de la vie, c'est la loi perpétuelle.

Agissant économiquement, nous sommes arrêtés par les difficultés du commencement et de la fin et nous y ajoutons quelque chose. Ce sont ces actes là qui, peu à peu sont devenus des formes perfectionnées.

Vous avez vu que l'acte du commencement est devenu l'ordre, puis le langage ; l'acte de terminaison est devenu la cérémonie de triomphe. On ne termine pas une guerre sans faire défiler les hommes et sans passer sous l'arc de triomphe ; on fait ds gestes de terminaison ; ils se sont développés et ont joué dans l'humanité un rôle considérable.

Si nous résumons la précédente leçon avec celle-ci, nous dirons que la conception de la durée prend son point de départ dans trois conduites qui se mêlent intimement : conduite de continuation, conduite de démarrage et conduite de triomphe.

Nous avons d'abord ces trois genres de conduite sans rien comprendre, nous les avons par le fait même qu'il faut agir. Ce sont ces trois conduites qui sont devenues le point de départ des idées sur la durée et qui se sont tellement développées.

Ces trois conduites sont-elles tout à fait différentes les unes des autres ?

J'hésite sur ce point. Au fait ces trois conduites se ressemblent; elles sont toutes les trois des efforts. L'effort n'est pour nous qu'une addition de force. La tendance primitive a une force mesurée économiquement ; nous y ajoutons de temps en temps un petit supplément. Nous faisons de même dans les dépenses; nous avons préparé une somme d'argent pour payer une cérémonie, mais il y a des pourboires, des gratifications, une foule de choses qui s'ajoutent.

Il est probable qu'au commencement, tout cela se con-

fond plus ou moins. Pour les petits enfants et pour les individus arriérés, il n'y a pas ces nuances des différentes terminaisons, des commencements ou des continuations. C'est ce qui nous explique la conduite des névropathes ; certains ne font pas du tout cet acte de démarrage et cet acte de terminaison.

Nous avons étudié les premiers ; ceux-là ne font rien du tout, c'est plus simple, mais il y a des névropathes qui commencent à agir lorsqu'ils sont convalescents. C'est là que nous allons voir cette confusion à laquelle je viens de faire allusion. Il y a des individus qui ne savent pas distinguer le commencement de l'effort et la terminaison ; pour eux tout cela est pareil : « J'ai l'intention de faire un travail. Eh bien, soyez content, c'est merveilleux. » — Non, je ne suis pas content : Ce n'est qu'une intention, une velléité. Et puis, après, où est-il ce travail ? Quand est-il commencé ? Quand est-il continué ? Cela leur est égal ; c'est pareil, c'est déjà fait. C'est le triomphant perpétuel, le vaniteux, le glorieux, qui mêle tout et qui n'a pas de précision psychologique dans sa conduite.

Nous avons ce mélange dans beaucoup de sentiments, dans le sentiment d'affection en particulier qui n'admet pas l'entrée en matière, les présentations, les débuts, les succès tardifs, la continuation, l'acquisition de l'intimité.

Ces malheureux qui gémissent indéfiniment en disant : « Je n'arrive pas à l'intimité », ne savent pas que l'intimité ne se crée pas en cinq minutes ; il y a une série d'actions, d'opérations successives qu'il faut savoir commencer, continuer et terminer. Ils veulent que tout soit fait en une seule conduite ; c'est un commencement de confusion dans l'esprit.

Il y a donc une analogie entre ces différentes conduites. Cependant, il doit y avoir une différence. Je dis : il doit y avoir. C'est plutôt en raison d'une réflexion théorique : En somme, de cet effort primitif sont sorties toutes les sciences mathématiques et toutes les notions sur la durée. Les notions sur la durée impliquent commencement, terminaison, intermédiaire ; puis-

que cette séparation s'est faite, il a bien fallu qu'au commencement, il y ait des raisons de séparation.

Il est donc probable que ces trois formes de l'effort ne sont pas tout à fait identiques ; c'est bien vraisemblable d'ailleurs. Le mécanicien vous le dira et le chauffeur d'une locomotive le sait très bien ; il y a dans le démarrage du début quelque chose de particulier : il faut telle pression de vapeur puis, quand le train aura roulé pendant longtemps et que la machine commencera à se fatiguer, il faudra telle autre pression. Puis, quand je vais arriver à la fin, il faut que je me réserve de la force ; le freinage terminal en exige. Il y a des trains qui ne peuvent pas s'arrêter parce que précisément leur force est trop faible. Il y a des individus qui continuent leurs actes indéfiniment parce qu'ils n'ont pas cette force supplémentaire qu'il faut ajouter.

Il est donc probable qu'il y a trois efforts différents. Peut-être sont-ils assez faciles à distinguer. L'effort de continuation est un effort à peu près régulier qui ne doit pas être très considérable, qui reste le même pendant la même durée et par conséquent, suppose l'acte de continuation.

Au contraire le démarrage demande plutôt une quantité de force immédiate. Pour démarrer, c'est ennuyeux, au moment où on n'est pas prêt à marcher, il faut faire le plus fort, le plus dur. C'est très différent de la continuation.

La conduite de terminaison exige également une force, mais combien différente des autres. C'est une force de freinage et surtout c'est une force qui est employée à faire des gaspillages. Lorsque l'on freine une machine, la force de l'élan se gaspille, se répand en chaleur, en étincelles sous les roues et il faut l'employer. Les automobiles perfectionnées ont des mécanismes de récupération. Il faut savoir profiter de cette force qui se perd ; c'est le gaspillage caractéristique du triomphe.

Il y a donc des petites différences dans l'acte du commencement, dans l'acte de la continuation et dans l'acte de la

terminaison. Ces petites différences sont au début peu sensibles; beaucoup d'individus les confondent ; plus tard l'attention s'y ajoutera, on saura que l'on fait l'un ou l'autre et, bien mieux, on va mettre des mots particuliers. On saura dire : « Je commence», « Je termine », par un signe quelconque, par un aboiement, et nous arrivons tout tranquillement à ce que nous disions au commencement, quand le président annonce que la séance est ouverte ou que la séance est close. Ce sont ces actes qui sont le point de départ des notions de commencement et de terminaison.

Qu'est-ce que cela nous apprend sur la durée elle-même et sur le commencement et la fin des choses ?

Hélas ! dès maintenannt, nous devons faire une réflexion qui va, toutes les leçons, être répétée : nous ne savons rien sur les choses.

Quand nous parlons des propriétés physiques des choses, le cartésianisme nous a habitués à un certain doute que nous conservons. Nous disons par exemple : « Ce papier est blanc, mais c'est une sensation ; en dehors de moi, il y a autre chose, il y a des vibrations d'une manière particulière. » Ce n'est pas très clair, cette histoire qui remonte à Descartes, mais enfin nous la répétons parce qu'on nous l'a enseignée dès l'enfance.

Cette différence de l'apparence sensorielle et de la réalité externe, nous ne l'appliquons pas facilement au temps. Pour le temps. nous sommes tous entraînés à croire que dans la réalité objective il y a réellement du temps. Je n'en sais rien, car le temps n'est pour nous que cette collection de petites actions que je viens de vous décrire, qui sont faites à propos de la difficulté de la conduite. C'est là le germe sur lequel se bâtiront toute la science, toute la métaphysique.

Pour continuer ces études, nous trouvons devant nous une notion qui me paraît extrêmement embarrassante et par dessus laquelle, si nous en avions la liberté, il vaudrait bien

mieux sauter ; mais mon devoir est de vous dire que je n'y comprends rien et de chercher à ma place : c'est la fameuse notion de changement. Le changement est le point de départ de toutes les sciences du temps. Il doit y avoir une conduite du changement. Nous ne la connaissons pas.

Nous tâcherons dans la prochaine leçon d'étudier ensemble le changement et le rythme.

12 Décembre 1927.

IV. Le changement et le rythme —

Mesdames,

Messieurs,

A PROPOS de notre dernière leçon sur les commencements et les terminaisons, j'ai reçu une lettre intéressante d'une des personnes qui me font l'honneur d'assister à ce cours. Cette personne me rappelle que, pour vous expliquer le commencement, j'ai comparé l'activité humaine avec une automobile qui fait l'acte de démarrage et que j'ai réclamé la nécessité d'une force supplémentaire pour faire ce démarrage. Cette personne me fait remarquer qu'il n'y a pas en général de moteur spécial pour le démarrage, que l'on se sert du moteur général, mais qu'on utilise sa force d'une manière particulière grâce au mécanisme du changement de vitesse.

Cette observation est juste ; je voulais vous la rappeler. Seulement, elle ne change pas beaucoup la comparaison que je faisais. Il reste toujours que, pour démarrer, on a besoin, par un mécanisme spécial, d'ajouter une force particulière à la force générale du moteur lorsqu'il est en marche.

Après cette remarque, nous arrivons à la leçon d'aujourd'hui qui porte sur la notion de changement et la notion du rythme. Je vous ai prévenus que cette étude ne serait pas bonne à mon avis, qu'elle était fort difficile, fort confuse et que nous n'arrivions pas à des résultatts bien satisfaisants.

Cette confession vous consolera peut-être, mais en même temps, pour vous consoler davantage, je vous dirai que dès la prochaine leçon nous parlerons de la présence et de l'attente et nous aurons affaire à des notions plus précises. Cependant, nous avons le droit de ne pas parler uniquement de la science faite, des notions réellement acquises, mais de disserter quelque peu, de rêver, si vous voulez, sur la science future et sur la direction des études que les jeunes entreprendront si les vieux n'en sont pas capables.

La notion de changement est une des notions les plus générales, les plus banales qui existent. Dans notre étude du monde nous l'employons perpétuellement : nous ne pouvons pas parler des choses sans les mettre à une date donnée. Dès que nous introduisons le temps, nous sommes forcés de parler de changement. Cela est si vrai que M. Bergson, quand il parlait du temps, finissait par dire qu'il n'y a pas autre chose dans le temps que le changement lui-même.

Comme il arrive presque toujours, cette notion générale est très mal connue. Nous nous appuyons sur cette notion du changement précisément parce qu'elle est banale ; tout le monde l'emploie et nous ne savons pas trop à quoi cela correspond. Quand nous essayons d'expliquer ce que nous entendons en disant que le monde change, que les hommes changent, nous prenons tout simplement d'autres mots.

J'ai été frappé de cette remarque quand j'ai essayé d'expliquer moi-même le changement en rencontrant toujours des mots qui signifient eux-mêmes le changement. Si je vous disais que, le changement, c'est la modification des choses, que c'est la transformation des choses ; si au lieu du mot « changement »

j'employais les mots : « le même, l'autre, le différent », au fond ce serait toujours pareil. Ces mots-là n'existent que par rapport au changement ; ils le supposent, ils n'ont pas de sens eux-mêmes. Employer ces mots-là, ce n'est expliquer rien du tout.

Par conséquent, il est très difficile de s'entendre sur le mot changement. Nous en parlons cependant et même nous compliquons la notion de changement. Non seulement nous admettons que les choses changent, mais nous avons la prétention de discerner des changements différents les uns des autres ; nous disons que le changement lui-même change et nous avons l'air de comprendre quelque chose.

Nous disons qu'il y a des changements qui sont réguliers, des changements qui sont irréguliers. Cela suppose déjà des notions de changement et de comparaison. Nous disons qu'il y a des changements progressifs, qu'il y a des changements régressifs dans un sens particulier, en employant toujours les mêmes idées vagues.

Parmi ces différents changements, il y en a un qui joue dans la science contemporaine un rôle de premier ordre, qui est encore une idée vague de changement. C'est le changement rythmé. Le rythme est tout simplement une espèce de changement ou, si vous voulez, c'est un mélange de changement et de non-changement ; c'est un mélange de changement et de stabilité. L'objet qui rythme, les phénomènes rythmés nous présentent alternativement — c'est encore un mot qui signifie changer — des phases où il y a identité et des phases où il y a diversité : Nous dirons par exemple : « Le printemps vient d'une manière rythmique, tous les ans ». Cela veut dire que la même époque du printemps se répète, qu'elle est la même, mais qu'elle est séparée de la suivante par la période désagréable de l'hiver.

La psychologie est obligée, c'est un peu son devoir, d'analyser et de comprendre les idées qu'on emploie dans l'explication des choses et qui sont devenues banales. Elle est obligée surtout — ce qui est bien plus grave — d'en chercher l'origine

dans l'individu lui-même, car en somme les individus qui parlent continuellement de changement et de rythme, sont des hommes qui ont en eux-mêmes, dans toute leur activité, leur sensibilité et leur conduite, le rythme et le changement.

Cette idée de changement, c'est là le problème psychologique. Mais je me hâte d'ajouter que ce problème, nous l'imaginons beaucoup plus que nous ne le trouvons. Dans les études psychologiques et dans les études scientifiques, tous les savants de l'univers emploient les idées de changement, mais il y a bien peu de psychologues qui aient essayé de les expliquer. C'est une recherche à faire.

Le changement, le rythme se présentent, si on les prend au premier abord, de la façon la plus claire, comme des propriétés extérieures, comme des propriétés des choses.

Qu'est-ce qui est rythmé ? ce sont les saisons ; ce n'est pas nous, c'est quelque chose d'extérieur. Qu'est-ce qui change? C'est le temps, la lumière, la pluie, le vent, des choses extérieures. Par conséquent, le changement et le rythme se présentent à nos yeux comme des évènements ou des propriétés des choses, propriétés externes ; on pourrait même dire que leur aspect le plus net existe dans le monde physique, où il est certainement le moins embrouillé.

Dans le monde physique qui nous entoure, il y a des changements. Les saisons sont des changements du monde physique. Nous n'avons qu'à considérer même des montagnes : elles s'usent par le sommet, elles diminuent, elles changent. L'aspect des forêts, l'aspect des rochers, l'aspect du bord de la mer, tout cela change.

Les sciences qui se sont occupées du monde physique ont sans cesse porté sur cette conception du changement dans le monde physique. La philosophie s'est toujours occupée d'expliquer ce changement comme s'il existait, comme s'il était quelque chose d'externe. Ce problème d'expliquer le changement du

monde physique existe depuis la plus haute antiquité. Vous vous rappelez un exemple qui est assez pittoresque et qui peut même nous servir : vous savez les légendes relatives au vieil Héraclite. On nous représente le philosophe grec assis au bord d'un fleuve et pleurant démesurément. On lui demande : « Pourquoi pleurez-vous ? » Il répond : « Il y a devant moi une chose épouvantable, c'est ce fleuve qui passe, et j'ai remarqué avec désespoir qu'on ne peut pas se baigner deux fois dans les mêmes eaux ». Il remarquait donc le changement qu'il trouvait épouvantable, qu'il ne pouvait pas supprimer, qui était perpétuel.

La physique, l'astronomie d'abord qui a étudié toutes les révolutions des étoiles, des planètes, n'ont été que la science du changement : changement de température, de courant électrique, etc.

De nos jours, ce changement physique a pris une forme particulièrement intéressante ; il a été expliqué presque toujours sous la forme précise du rythme. Le changement rythmé a paru beaucoup plus intelligible que le changement ordinaire. Il était plus précis évidemment, mais plus complexe. On a tout ramené à des rythmes. Les lois de la physique nous expliquent tous les phénomènes par cette singulière conception de l'ondulation et de la vibration. Nous aimons à expliquer par ce qui est obscur. La vibration est un changement rythmé que l'on substitue aux changements irréguliers et qui paraît les expliquer. Toute la science physique s'est construite sur l'interprétation du changement admis comme un postulat, et du changement rythmé, comme un postulat un peu plus précis que le reste. Nous sommes dans un monde qui a la singulière habitude de changer et de vibrer et nous sommes obligés de le constater.

Quand les sciences de la biologie sont arrivées à se constituer — car elles sont venues après l'astronomie et la physique — les savants qui ont construit la biologie n'ont toujours eu que le même but, c'est de faire une science analogue aux précédentes, ayant la même précision, et on a essayé de construire

la biologie sur le modèle des sciences physiques et astronomiques. Or, ce modèle, c'était la théorie du changement et la théorie du changement rythmé. Vous voyez tout de suite que la biologie, les sciences sociologiques et la physiologie ont toujours entrevu, dans leurs objets d'étude, des rythmes et des changements réguliers.

Qu'il y ait des changements dans la vie, personne n'en doute. La naissance même et la mort sont des changements. Le passage de l'enfance à l'adolescence, à la maturité, à la vieillesse sont des changements et même au fond des changements réguliers puisque tous les hommes y passent les uns après les autres. Il y a donc régulièrement ces phases qui se succèdent, exactement comme des vibrations et des ondulations.

Dans le mécanisme des fonctions physiologiques, on a constaté les mêmes changements rythmés et encore plus visibles. Toutes nos fonctions vitales sont des fonctions rythmées. La respiration se fait par des phases régulières, en moyenne seize par minute, qui sont des phases d'expiration et d'inspiration, dilatation et compresion du thorax et mouvements réguliers du diaphragme. La circulation — cela a été la grande découverte de la fin du XVII[e] siècle — est un battement rythmé ; c'est une pompe qui a des phases de compression et de décompression, et des phases régulières, qui se manifestent par le battement du pouls et par le battement du cœur. Les fonctions intestinales avec le péristaltisme, sont toujours des changements qui se répètent à différentes heures de la journée, avec une certaine régularité, un certain rythme. Toute la physiologie a été fondée sur le rythme et il semble vraiment que les physiologistes aient un vague espoir d'arriver à la vibration vitale, exactement comme la théorie de la lumière. On va faire la science de la vie en parlant des vibrations.

Si, au lieu de considérer la vie d'un individu isolé, nous passons à la vie d'une société, nous avons dans la sociologie exactement les mêmes remarques à faire.

Les arts sont une partie importante du développement des peuples. Depuis quelque temps, on explique beaucoup les arts, on les étudie et qu'a-t-on retrouvé ?

On a retrouvé dans les arts le changement régulier, la recherche perpétuelle d'un changement régulier. Les plus anciennes architectures nous présentent des colonnes, des fenêtres, des portes qui sont symétriques, une certaine répétition dans le changement et le rythme.

Bien entendu il y a un art où cette question du rythme prend une importance beaucoup plus grande. La musique est un art très ancien que l'on retrouve même chez les populations sauvages ; elle contient différentes parties, mais une partie importante est le rythme. Il y a du rythme dans toute espèce de musique.

Je vous signalerai à ce propos un ouvrage assez récent, que vous connaissez bien car il est très important. C'est l'ouvrage de M. Delacroix : « *Psychologie de l'art* » (1927). Le chapitre sur le rythme à la page 255 n'est pas sans intérêt. Il nous montre l'importance du rythme dans la musique, sa grande valeur ; il nous fait remarquer que le rythme autrefois avait peut être plus d'importance encore que maintenant. Aujourd'hui, l'importance du rythme est en décroissance à cause de l'addition d'autres éléments dans la musique comme la mélodie par exemple, comme la variété des timbres, mais primitivement, le rythme était tout ou presque tout en musique. Les populaions très sauvages font de la musique sur une seule note ; elles ont un bruit quelconque déterminé par un tam-tam, qu'elles répètent d'une façon rythmée. Elles accompagnent la musique de mouvements des bras et des jambes, de danses variées qui sont des mouvements rythmés.

Le rythme existe dans les beaux-arts et de plus en plus, on essaie d'expliquer les arts par le rythme.Cela est si vrai que nous nous trouvons en présence de certaines théories des arts particulièrement curieuses. Ce sont les théories des arts qui,

pour avoir une apparence très scientifique, rattachent les arts à la physiologie, essayent de retrouver dans les arts les mêmes rythmes, les mêmes régularités et les mêmes variations qui existent dans les fonctions vitales.

M. Becq de Fouquières, M. de Bucher en Allemagne, expliquent la poésie, les rythmes, la longueur des vers, la musique par des phénomènes respiratoires : L'homme respire de telle manière, il chante et il fait des vers, non pas pour s'amuser, non pas d'une manière originale, mais parce qu'il respire d'une certaine façon ; il traduit le rythme respiratoire dans la poésie et dans la musique. Dans la peinture et dans l'architecture, il y a encore des phénomènes de rythme et de changements empruntés à nos organes, au rythme nécessaire de nos yeux et de nos oreilles.

Cette revue rapide nous montre donc comment, dans les sciences externes, on admet comme un principe que le changement et le rythme existent, qu'ils sont extérieurs, que nous n'avons qu'à les constater un peu mieux avec plus de précision et, si nous regardons bien, nous retrouvons ce rythme dans tous les objets externes, même dans les beaux-arts, même dans les actions des sociétés.

Quand, un peu plus tard, les sciences psychologiques se sont constituées,il me semble que, pour la même raison de désir scientifique et de désir de précision, on a tout d'abord appliqué à la psychologie cette même méthode, cette même tendance, et on a étudié la psychologie avec les notions préalables de changement et de rythme empruntées aux beaux-arts, à la sociologie, à la biologie, à la physique et à l'astronomie et d'ailleurs ayant comme point de départ la contemplation même du monde. Les premiers psychologues ont admis comme acquis qu'il y avait du changement et du rythme en psychologie, qu'ils n'avaient pas à l'expliquer : cela existe parce que cela existe, parce que les astres tournent en ellipse, nous n'y pouvons rien;

les choses sont ainsi et la psychologie n'a d'abord étudié que des rythmes et des changements préexistants.

C'est l'étude qui a montré, dans les conduites psychologiques et dans les passions, des évolutions rythmées. Les passions ont un commencement, un milieu, une fin ; cela a été décrit bien souvent ; elles ont des ondulations, des oscillations rythmées, régulières. Les activités humaines ont des phases de facilité, de difficulté, des périodes qui précèdent et qui suivent. On les a retrouvées dans toutes les conduites. Bien mieux, on a retrouvé ces phénomènes de changement et de rythme dans la perception elle-même, ce qui d'ailleurs correspondait aux idées usuelles qu'on voit le changement à l'extérieur et qu'on n'avait qu'à le constater.

Rappelez-vous les anciennes études faites par Titchener et reprises en 1909 par le psychologue allemand très intéressant Koffka. D'après lui, nous introduisons dans les choses un rythme qui est indispensable. Nous le savons vaguement, car tout le monde a remarqué l'aspect particulier que prennent des bruits monotones. En chemin de fer par exemple, quand nous écoutons le bruit du roulement, nous sommes assez disposés à dire que ce roulement chante ; nous y mettons une certaine petite chanson monotone ; il est régulier, il est continu, mais nous le supprimons, nous le transformons : il ne nous paraît pas continu, nous le brisons en y mettant un rythme auditif, imaginaire.

Les expériences de Koffka sont très intéressantes sur ce point. On fait regarder à un sujet un papier qui est rayé. Toutes les lignes sont à la même distance l'une de l'autre (cinq millimètres), ce sont des petites lignes noires sur un fond blanc et, quand le sujet les regarde, il vous dit que le papier est rayé par bandes de trois ou quatre lignes séparées par un blanc plus considérable. Il met les lignes par groupes et par groupes tous pareils.

La même illusion apparaît au moyen de lignes lumineu-

ses sur un fond gris et dans toutes les expériences de perception. Nous rythmons notre perception, nous y mettons de l'ordre dans le changement. Il en est résulté que tout mouvement psychologique a été rythmé dans ce sens et qu'on explique tous les faits par des changements de rythme des fonctions physiologiques exactement comme on faisait pour les beaux-arts.

Je vous signale à ce propos un article intéressant qui a paru il y a peu de temps dans le *Journal de Psychologie*, (page 719, 15 octobre 1927), du grand physiologiste Pawlof, sur l'origine du sens du rythme. Cet auteur admet le rythme comme un fait universel ; il existe dans notre esprit, mais d'où vient-il ? Il vient des phénomènes de rythme dans l'organisme. Notre pensée est rythmée, notre perception est rythmée, mais ce n'est pas difficile à expliquer : elle est rythmée par la circulation, par la respiration. Les œuvres d'art ne font que reproduire le rythme vivant du sang.Il y a dans les articles de M. Pawlof, des graphiques très amusants sur des mesures musicales et en même temps des mesures de la circulation et de la respiration. Il trouve une analogie très curieuse entre l'état de la respiration d'un individu et l'état de la phrase musicale qu'il écoute ou qu'il récite. Les deux sont du même genre.

Si nous poursuivons cette étude dans le même sens, nous en arrivons donc à cette conception : l'étude du changement et du rythme en psychologie n'est qu'une étude secondaire. La psychologie doit se borner à constater du rythme qui existe dans l'esprit parce qu'il existe partout, tout simplement. Il vient de l'extérieur et on l'y applique. Voilà le mouvement de la science contemporaine depuis plusieurs siècles, eh bien, nous le constatons ; on peut même dire qu'on l'admet puisqu'il a apporté des découvertes intéressantes et qu'il a rendu des services.

Cela n'empêche que nous avons quelques scrupules. D'abord, vous prenez comme point de départ une notion bien incompréhensible et que vous n'expliquez pas du tout. Vous

avez un formidable postulat, ce postulat du changement et du rythme que rien n'a expliqué et que vous ne pouvez même pas traduire en d'autres mots, car tous les mots ont la même signification. D'autre part les notions générales sur l'acquisition des connaissances et sur le rôle de l'esprit et de la psychologie tendent à faire admettre de plus en plus que nous ne connaissons pas le monde. Les anciens avaient sur ce point des illusions énormes. Nous ne connaissons pas les choses et il peut y avoir dans l'univers une foule de choses importantes, il peut y avoir une foule d'évènements que nous ne connaissons pas du tout. Nous savons de plus en plus qu'on ne voit dans l'univers que ce que l'on veut voir ; on ne voit en somme que ce qu'on sait déjà. Si on vous présente des choses absolument inconnues qui échappent à toute espèce de théorie, vous ne les voyez pas. C'est comme le sauvage qui n'a pas d'admiration devant les merveilles scientifiques parce qu'il ne les comprend pas. Il faut que nous ayons déjà des idées, des conceptions sur un objet pour le percevoir. En somme nous ne voyons que ce que nous savons.

Il ne faut donc pas dire que nos connaissances viennent du monde extérieur. Il est beaucoup plus juste de dire qu'elles viennent de nous et que nous les plaçons avec plus ou moins d'illusions dans le monde extérieur.

La notion générale du changement et du rythme est une notion spirituelle, psychologique ; nous avons en nous le changement et le rythme et c'est parce que nous les avons en nous que nous les appliquons aux choses ; nous les objectivons. Et alors, que signifie dans cette conception toute cette psychologie à la façon de M. Pawlof et cette psychologie de Koffka sur la perception du changement extérieur, sur la perception du rythme ? Elles me paraissent constituer un formidable cercle vicieux ?

En somme, vous cherchez l'origine de la notion de changement et de rythme et vous étudiez l'esprit qui doit la produire, qui doit en être l'origine. Vous mettez dans cet esprit cette

notion du rythme empruntée à l'astronomie, tout simplement, vous supposez qu'il y a déjà dans l'esprit le changement et le rythme que vous avez vu dans les astres et dans les vibrations. Vous tournez sans cesse et vous n'expliquez rien du tout. La notion de changement doit sortir de l'esprit et ne pas y revenir.

Il faudrait donc, dans l'analyse psychologique constater ce changement et ce rythme, et les conduites qui les amènent. Plus tard, on les objectivera si on peut, mais c'est une autre question.

Si je ne suis pas trop paradoxal, je crois qu'il y a dans l'étude scientifique du changement un malentendu fondamental. On part du terme au lieu de partir du commencement ; on part de la notion compliquée devenue scientifique du changement et du rythme, et c'est cette notion elle-même qu'on transporte dans les commencements.

Il faudrait donc nous débarrasser de nos idées scientifiques sur la vibration et de nos idées scientifiques sur les changements du monde pour voir si, dans la conduite humaine, il y a quelque chose qui peut servir de point de départ à ces notions sur la vibration et sur le rythme.

Quelques auteurs en ont parlé, mais beaucoup moins qu'on ne le croit, car vraiment, on dirait que l'on fuit le problème. Quand on en parle, ce qui arrive rarement, nous retrouvons perpétuellement cette même solution contre laquelle nous nous sommes un peu révoltés : nous retrouvons l'éternelle réponse par la sensation. Le changement dit-on, commence dans l'esprit, le rythme commence dans l'esprit, on le sent. Vous trouverez en particulier cette expression de sensation dans le livre dont je vous ai déjà dit la très grande valeur, le fameux ouvrage de Guyau sur la genèse du temps et surtout dans la préface du petit livre, écrite par Fouillée. Il y a un moment très rare où les auteurs se doutent bien que ce n'est pas clair, qu'il y a là une difficulté. Alors ils expliquent ceci : Notre mot abstrait «changer» exprime aujourd'hui une comparaison et nous porte à croire

que l'être a besoin d'une comparaison d'images pour s'apercevoir du changement. Il y a l'indéfinissable sensation de perdre une chose et d'en acquérir une autre. Il y a la sensation interne du changement. Nous ne trouvons pas d'autre réponse chez tous les philosophes : c'est toujours l'explication par la sensation. Plus tard on la développera comme on voudra. On connaît mieux les développements que le commencement.

Cette explication par la sensation, vous savez qu'elle ne nous plaît pas ; nous croyons qu'il y a là un malentendu général qui trouble la psychologie depuis un siècle, mais, dans le cas actuel, ce malentendu est encore plus visible que dans tous les autres. Voilà une bien singulière sensation que la sensation du changement ! Je m'étonne que Guyau et Fouillée l'aient écrit sans l'ombre d'un scrupule, et qu'ils n'aient même pas ajouté qu'ils ne comprenaient pas.

La sensation, dans le langage ordinaire, c'est un état statique. On sent quelque chose, il y a un organe qui est construit et il y a un phénomène déterminé que l'on sent. Sur la table, nous avons du rouge et à côté du vert ; nous avons deux sensations, l'une rouge, l'autre verte. Si nous passons de la première à la seconde, nous avons d'autres sensations, mais nous n'avons de sensation que de l'une et de l'autre.

Quelle singulière idée, de mettre une sensation intermédiaire qui n'est ni rouge, ni verte, qui ne correspond à aucun organe, qui ne correspond à aucune conduite particulière ! Vous supposez là une sensation que personne n'a eue. Bien souvent, nous répétons que l'on vieillit sans s'en apercevoir. Bien souvent, nous répétons qu'un homme change de caractère et qu'il ne le sait pas, qu'il ne le sent pas. Nous répétons que les passions disparaissent sans que les hommes en aient le sentiment. Les différences, les changements, les vibrations, les rythmes sont des choses qu'il faut découvrir, qu'il faut étudier ; on ne les sent pas. Mais il est évident que bien des gens peuvent, sans avoir l'oreille musicale, écouter un morceau de musique et ne pas le

comprendre, ne pas en saisir le rythme. Vous admettez donc là une explication par la sensation, explication bizarre qui correspond à des sensations absolument inconnues, que personne n'a jamais vues.

Quand M. Pawlof nous dit par exemple que tous les phénomènes psychologiques viennnent de la sensation du rythme cardiaque, j'ai envie de lui répondre qu'il y a bien des hommes qui ont existé avant le XVIIe siècle, que ces hommes avaient déjà beaucoup de phénomènes psychologiques, et qu'ils ne connaissaient pas le battement de cœur, qu'ils n'en avaient aucune idée, qu'ils ne soupçonnaient pas qu'il y ait une palpitation cardiaque et qu'ils ont cependant pensé et senti. C'est de la théorie que de vouloir rattacher ces phénomènes psychologiques à des découvertes scientifiques ; elles ont été construites bien postérieurement. Expliquer le changement et le rythme par des sensations, c'est, suivant le mot du moyen-âge : *obscurum per obscurius.*

Il y a une chose que j'aime mieux, qui est déjà un peu plus précise, c'est la remarque qu'ont faite tous les artistes, en particulier les musiciens, que le rythme correspond toujours à des sentiments. Nous savons qu'en musique, le rythme permet d'exprimer des sentiments de joie, de tristesse. Il y a des morceaux qui sont excitants et qui sont de l'effort, des morceaux entraînants ; d'autres au contraire sont des morceaux exprimant le repos, le calme, la fatigue. Le sentiment en musique est une idée vague mais qui me paraît déjà plus juste, car dans le changement, nous retrouvons des sentiments. Le changement s'accompagne et il est presque toujours en rapport avec des sentiments, très souvent le sentiment de la tristesse. Le changement au fond est assez triste ; presque toujours, sous toutes ses formes, c'est la disparition. Quitter un endroit, c'est quitter ce que l'on aime ; comme on le répète toujours, changer c'est mourir un peu.

Le sentiment que nous avons étudié assez longuement n'est pas une sensation, c'est une conduite, une action et une régulation de l'action. C'est dans cette voie, je crois, qu'il faudra orienter vos recherches.

Que pouvons-nous dire à ce sujet qui repose sur quelque vérité ?

Eh bien, le souvenir du vieil Héraclite qui pleure devant son fleuve, nous incite à étudier un sentiment particulier, le sentiment de la tristesse, de la mélancolie. Quelles sont les conduites qui sont au fond de ce sentiment ?

Quand nous avons examiné la tristesse et la mélancolie, il y a quarante ans, nous avons été amené successivement à certaines idées qui me paraissent intéressantes. Le fond de la mélancolie est une peur de l'action. Si on l'analyse, on retrouve au fond d'elle ce que nous avons appelé ensemble la réaction de l'échec. Le mélancolique fait perpétuellement la réaction de l'échec. Parlez à une personne d'une action future;si elle est triste, elle vous répondra : « Ce n'est pas la peine, elle n'apportera que des désastres ». Ce sont les pensées catastrophiques ; et la notion de l'échec, quoiqu'elle même peu claire, me paraît particulièrement intéressante dans les questions de changement.

La notion de l'échec, direz-vous, c'est quelque chose d'extérieur, exactement comme le changement. En somme, l'échec nous vient de l'extérieur. Peut-être. Je n'en suis pas très sûr. Il y a évidemment des circonstances et des échecs qui sont déterminés uniquement par le monde extérieur. Un oiseau, comme nous le disions, il y a quatre ans, rentre à son nid pour nourrir ses petits;chemin faisant, il est tué d'un coup de fusil, il tombe. C'est un échec il n'a pas fait l'action ; mais c'est un échec brutal que l'oiseau n'a pas remarqué. Les hommes qui parlent d'échec ont autre chose que cela ; ils ont une conduite de l'échec que nous devons expliquer sans quoi nous n'arriverions jamais à concevoir ce que c'est que l'échec. Avant l'échec, l'insuccès, faits extérieurs, il y a la réaction de l'échec, fait

intérieur. Cette réaction, on nous la fait faire quelquefois, elle nous est parfois imposée par les autres. Lorsqu'un individu se présente à un examen et que le jury lui dit qu'il est refusé au baccalauréat, c'est le jury qui lui commande de faire la réaction de l'échec ; c'est évident. Mais ce n'est pas toujours ainsi ; dans des bien des cas, nous nous esquivons sans faire la réaction de l'échec.

Cependant, sans réaction de l'échec, il n'y aurait pas de terminaison, et sans terminaison, la vie serait impossible. On ne peut continuer indéfiniment le même acte quand il n'aboutit à rien ; on y épuiserait ses forces et, au lieu de gagner au changement d'action, on ne changerait pas. L'échec est la grande occasion du changement.

La réaction de l'échec comporte en effet deux sortes d'actions:d'abord un arrêt de l'acte que nous faisons. Quand nous marchons dans la forêt dans une direction que nous croyons bonne, si au bout d'un certain temps nous disons qu'elle ne sert à rien et qu'elle ne nous conduit pas où nous voulons aller, nous arrêtons notre marche : c'est la première partie de l'échec. C'est parce qu'il y a un arrêt que les mélancoliques n'agissent pas, parce qu'ils arrêtent perpétuellement leur action. Comme ils font la réaction de l'échec, ils arrêtent toujours l'action qu'ils sont en train de faire même dès le commencement, même dans le désir, même dès la première érection de l'acte.

Mais il y a d'autres terminaisons que l'échec. Il y a des terminaisons par le succès et celles-ci comportent également un arrêt. Un individu qui a réussi s'arrête exactement comme l'individu qui a un échec. Dans le succès, l'arrêt est définitif. Si nous sommes reçus au baccalauréat, quel bonheur, nous pouvons oublier tout ce que nous avons appris ; nous pouvons supprimer la réflexion et c'est ce que pratiquent largement les candidats. Au contraire si nous sommes refusés, c'est très ennuyeux, d'abord parce que nous avons perdu notre parchemin, mais sur-

tout parce que nous ne pouvons pas oublier, il faut travailler encore.

Il me semble que c'est dans la réaction de l'échec que l'être vivant commence à changer ; il invente l'acte de changement, il le fait.

« Mais, direz-vous, fait-il quelque chose de précis, un acte qui soit surajouté aux conduites ordinaires ? » Je crois que oui, mais ce n'est pas facile à discerner. Pour le comprendre, prenons un exemple un peu grossier. Au lieu de considérer les simples tristesses, je voudrais que nous reculions nos études jusqu'à celles que nous avons faites si souvent ici même sur le phénomène de l'émotion. Nous avons parlé longuement de l'émotion il y a quatre ans, et je vous en ai indiqué une interprétation particulière. Mais puisque l'on change en vieillissant, je peux bien changer mes interprétations. D'ailleurs, c'est le droit que je me suis toujours réservé ici.

Je vous ai dit que l'émotion est une réaction sentimentale anticipée. En général, toutes les réactions sentimentales viennent après ou pendant l'action. Le sentiment de la fatigue vient quand nous avons travaillé un certain temps. Le sentiment de la mélancolie qui est un sentiment d'échec vient quand nous avons fait un acte qui n'a pas réussi. Le sentiment de la joie qui est une réaction de triomphe vient également après l'acte. Les sentiments sont des régulations de l'action, ils comportent donc l'action, c'est un fait certain ; mais il y a des cas où nous sommes pressés et où nous abrégeons cette réaction.

Vous savez ce qu'on appelle la tachygénèse dans le développement des embryons. L'embryon répète l'évolution de la race et l'évolution des animaux précédents, mais il la répète très vite. Eh bien, dans l'émotion, nous répétons ces régulations de l'action, mais nous les répétons trop vite. Dans l'exemple célèbre que donnait William James, au coin d'un bois nous nous promenons et nous rencontrons un gros ours, cette rencontre implique l'idée du combat, de la lutte et, immédiatement, nous som-

mes envahis par une émotion intense : nous avons l'impression que nous sommes mangés. C'est aller un peu trop vite, vous ne l'êtes pas encore. Mais le fait d'être mangé est un échec. Vous faites la réaction de l'échec avant d'avoir commencé. D'ailleurs, il y a bien des gens qui se déclarent battus dès qu'ils commencent le combat, avant même de le commencer ; c'est la réaction de l'émotion. L'émotion comporte donc une réaction anticipée.

J'ai maintenant un peu de scrupule de conscience.

Est-ce que cette émotion née de l'anticipation et cette anticipation sont fréquentes ?

Le vantard anticipe le triomphe, le peureux anticipe la défaite. Le vaniteux parle tout le temps de ses triomphes avant qu'il n'ait commencé. Ce n'est pas de l'émotion, c'est un sentiment. L'émotion implique quelque chose de plus, c'est une réaction particulière. Reportez-vous à d'anciennes études. Vous les trouveriez peut-être même dans mon premier livre sur l'automatisme psychologique ; vous les trouveriez déjà dans la conception de l'émotion. Je disais autrefois (p. 457) : « Un grand caractère de l'émotion qui est frappant, c'est qu'elle est désorganisatrice ». Toutes les fois que vous voyez un individu émotionné, vous remarquez qu'il ne fait pas l'acte qu'il devrait faire, qu'il n'en est plus capable. A un examen, il ne sait plus répondre, il n'a plus de mémoire ; un timide ne sait plus parler ni marcher correctement.

Déjà autrefois, un médecin anglais, Laycock, décrivait comme une curiosité les individus émotionnés qui se remettent à parler patois, oubliant les langues qu'ils avaient appris à parler.Lorsqu'on est ému pour écrire une lettre, on fait des fautes d'orthographe.

Cette notion de désorganisation n'a-t-elle pas quelque intérêt ? A mon avis, elle en a autant que les conduites d'organisation. La vie comporte déjà des désorganisations. Considérez les notions amusantes que nous donnent les biologistes sur les insectes. Voici une chenille qui est un organisme compliqué,

avec des pattes, des muscles, des viscères et qui vit correctement. Tout d'un coup cette chenille a assez de manger des feuilles, elle se met en chrysalide. Faites donc l'anatomie de la chrysalide. Qu'est-ce que vous trouverez ? La chenille a trouvé bon de perdre ses organes, elle s'est réduite en une sorte de bouillie informe. Ls muscles ont disparu, les viscères se sont transformés, il n'y a pas de pattes ; la chenille s'est désorganisée, et c'est avec cette bouillie informe qu'elle va se réorganiser en papillon.

Il y a des exemples bien curieux aussi dans les insectes parasites, dans les animaux élémentaires comme les petits crustacés qui vivent dans la mer, qui nagent et qui ont des organes. Quand ils parviennent à pénétrer dans un ver, par exemple, ils se désorganisent et ne sont plus qu'une bouillie informe. Puis survient dans cette bouillie une idée baroque, l'idée de la génération et des amours. Alors cette bouillie informe trouve bien de se réorganiser dans un être complet qui perce la paroi du ver et qui s'en va chercher aventure ailleurs.

Il y a donc dans l'évolution de la vie des désorganisations comme des réorganisations.

Dans la psychologie, il doit exister des phénomènes de ce genre. La désorganisation a de l'importance, elle existe dans toutes les émotions.

Alors, nous nous posons une question : Mais c'est très singulier de désorganiser quelque chose ; à quoi cela peut-il bien servir ? Car tout le progrès de la vie a été l'organisation ; pourquoi des fonctions désorganisatrices viennent-elles apparaître ?

Si nous y réfléchissons ou si nous rêvons sur ce point, nous nous dirons que ce n'est pas si étonnant. En somme, les procédés perfectionés ne sont pas toujours les meilleurs. On se sert des procédés perfectionnés quand on peut, quand on a le temps, quand on est dans des circonstances favorables.

Il y a des cas où il vaut mieux recourir aux procédés primitifs. Sans doute, vous savez faire des calculs arithmétiques et vous savez raisonner par l'algèbre, vous savez même compter

de tête ; mais quand vous êtes au marché avec des paysans, il faut aller vite dans les petits comptes et vous comptez sur vos doigts comme le primitif.

Nous savons rédiger les belles formules et cependant il y a des cas où nous répondrons un mot vulgaire, brutal.

Il est quelquefois bon de revenir en arrière, de se simplifier. Il est surtout une circonstance où il faut savoir revenir en arrière, c'est quand il faut changer. Le changement est une propriété primordiale de la vie, de la pensée; à chaque action, nous avons un petit côté nouveau, mais ce caractère de la pensée, le changement disparaît dans l'acquisition et l'évolution des tendances. A mesure que nous avons pris des habitudes, que nous nous sommes perfectionnés, nous avons restreint la propriété de changer Quand nous sommes âgés, quand nous avons trop de théories en tête, nous ne savons plus changer.

Je me souviens d'un de mes anciens maîtres, le Professeur de philosophie Dastre, dont j'ai eu l'honneur d'être le collaborateur pendant deux ou trois ans. Il nous disait un mot qui nous a amusés pendant longtemps : « A quoi reconnaît-on un homme intelligent ? A ce simple phénomène : c'est que, passé l'âge de vingt ans, il peut encore apprendre quelque chose ». C'est un caractère extrêmement précieux. Le changement est en opposition avec la stabilisation ; nous ne changeons que lorsque nous sommes primitifs, nous ne changeons plus lorsque nous sommes civilisés.

L'émotion est un retour en arrière, c'est un retour à la phase de changement, à la phase d'inspiration personnelle. On ne change qu'en se désorganisant et en revenant en arrière. Il y a donc dans l'esprit des procédés de régulation de l'action qui cherchent à l'arrêter bien plus qu'à la détruire, de manière à laisser aller la spontanéité originelle.

Ces procédés ne sont pas suffisants. Il faudra choisir parmi les mouvements involontaires qui se font de tous les côtés, il faudra reconstruire : On reconstruira plus tard.

Terminons par un exemple. Vous connaissez tous les jolies expériences du psychologue de Harvard, les expériences de Yerkes sur les animaux. Il met dans une cage un animal et, derrière les barreaux de la cage, la nourriture qu'il désire. Comment cet animal va-t-il se comporter. S'il est bête, il va se jeter contre les barreaux pour chercher à manger et répétera ce même mouvement indéfiniment jusqu'à ce qu'il meure. Si l'animal est évolué, intelligent, il va faire autre chose ; il va s'agiter démesurément, il va avoir des sortes de convulsions, il mordra, griffera, se frappera contre les barreaux de tous les côtés de la cage. Puis, dans ces mouvements involontaires, incoordonnés, irréguliers, il y en aura un qui sera précieux ; ce mouvement sera adapté : L'animal touchera au loquet et il ouvrira la porte. A partir de ce moment, l'animal est renseigné ; la prochaine fois, il touchera le loquet et ouvrira la porte, et il ne se fixera qu'après une période, un acte particulier qui est ce que j'appelle l'acte de changement.

Il y a donc chez les êtres, dans les esprits, des actes particuliers qui sont les actes de changement. Ces actes de changement sont caractérisés par la brutalité avec laquelle on arrête l'acte et par la désorganisation des actes et des tendances pour laisser venir la spontanéité originelle. C'est dans l'acte de l'échec, dans l'acte de la tristesse que réapparaît le mieux l'acte du changement et au fond, nous pouvons peut-être conclure que le vieil Héraclite avait raison en pleurant auprès de son fleuve qui passe. C'est en pleurant que l'on conçoit le mieux le changement et l'évolution.

15 Décembre 1927.

V. La présence et l'absence —

Mesdames,

Messieurs,

NOUS allons étudier aujourd'hui deux notions que je considère comme importantes : la notion de la présence et la notion de l'absence.

Ces deux notions me paraissent le point de départ d'une foule d'opérations psychologiques qui jouent le plus grand rôle dans l'édification du temps, en particulier dans l'édification de la mémoire. Cependant on ne leur donne pas d'ordinaire l'importance qu'elles méritent, la plupart des traités de psychologie ne les mentionnent pour ainsi dire pas. C'est parce que, pendant très longtemps, on a confondu les notions d'absence et de présence avec des opérations psychologiques diverses, en particulier avec la perception. Nous aurons à voir si cette confusion est absolument légitime.

Dès le début, nous nous heurtons à une difficulté ordinaire que nous connaissons bien, c'est la difficulté du langage. Le langage psychologique n'est qu'un développement du langage

vulgaire qui est une psychologie antérieure au langage. Ce langage est rempli d'inexactiudes. Le mot présence se rapproche étroitement d'un autre terme : le terme « présent ». On dit qu'un individu est présent quand il est en ma présence, et le mot «présent» éveille l'idée qu'on résume sous ce terme: le «moment présent » ; ce qui fait que la présence et le présent sont très souvent assimilés.

Cependant il y a une différence importante. La présence est une notion beaucoup plus simple, plus primitive que le présent. Voici comment on pourrait peut-être les distinguer.

Dans ces deux notions entrent, mélangées, des idées relatives à l'espace et des idées relatives au temps. Un individu présent est un individu qui est dans le même espace que moi: il y a une question d'espace. Mais en même temps vous comprenez bien que cet individu doit être dans cet espace au même moment que moi, sans quoi il n'est pas présent pour moi. Il y a donc également dans la notion de présence une idée de temps. Les deux idées sont perpétuellement confondues.

Au commencement, dans les premières notions relatives à ces idées, on insiste sur le caractère de l'espace, on tient compte du même espace sans se préoccuper du même temps, qui existe évidemment mais dont on ne parle pas, dont on ne s'occupe pas.

Dans la seconde période, quand les idées sur le temps sont beaucoup plus développées, on s'occupe également du moment présent, on tient compte du temps et en particulier d'une de ces idées tellement compliquées qui sont construites sur le temps : l'idée de la simultanéité.

Il y a donc une première période où on parle de la présence dans l'espace sans faire attention qu'il y a du temps, et une seconde période où on parle de la présence dans le temps, en supposant à demi qu'il y a une question d'espace.

Aujourd'hui, nous nous occupons surtout de la présence la plus simple, celle qui existe dans l'espace, et ce n'est que

plus tard que nous reprendrons les idées du moment présent et de la simultanéité.

Il faut aussi tenir compte de la méthode que nous avons toujours appliquée et de cette distinction de l'observateur et du sujet observé : l'observateur qui a des idées élevées, des notions scientifiques sur le temps, et le sujet obervé qui est supposé ne pas les avoir.

Au point de vue de l'observateur, la présence paraît une chose excessivement simple. Nous regardons deux individus et nous disons qu'ils sont en présence l'un de l'autre. Cela nous paraît très facile parce que nous avons des notions sur la limitation des actions humaines ; non seulement nous savons que les hommes agissent, mais nous savons qu'il agissent à certaines distances. S'il s'agit par exemple de caresser une personne ou de lui donner des coups de poing, je ne puis faire ces deux actes que si cette personne est à la portée de mon bras, c'est une question de dimension de mes membres ; et il en est de même pour les actes qui ont rapport au toucher : je ne puis pas toucher cette personne et je ne puis pas être touché par elle si elle n'est pas à une certaine distance qui ne doit pas être trop grande.

Cette remarque très simple a permis de distinguer deux situations et deux manières d'agir. Il y a des objets qui sont à la portée de mes membres et de mes sens ; ce sont les objets qui sont autour de moi. «Autour de» ne signifie pas autre chose que cela : ils sont à une distance telle, dans des conditions telles que mon bras et mes sens peuvent les atteindre, et que, réciproquement, ils peuvent m'atteindre. Voilà ce qu'on appelle la présence.

Au contraire, quand ces conditions ne sont pas remplies, on dit qu'il y a absence. Un individu qui est trop loin dans la cour et que je ne peux pas toucher est absent. Il n'est pas important à ce point de vue que la distance soit elle-même très grande, il suffit qu'un mur me sépare de lui. Quand je ne peux pas exercer mon action sur un individu, il est absent et cela va de soi.

A considérer les choses de cette manière très simple, l'idée objective de la présence et de l'absence est rattachée à la notion de la limitation des actions et des sens humains. Cette limitation elle-même porte sur les conditions de notre perception. Nous savons très bien que le tact demande une condition particulière, c'est qu'il y ait excitation sur la périphérie du corps. Nous savons que les autres sens : le goût, l'ouïe, l'odorat, la vue, demandent de la même manière des stimulations sur la périphérie du corps. Les conditions de mon action sont au fond les mêmes que les conditions de ma perception, et alors cette première notion objective sur la présence et l'absence s'est transformée inévitablement en une autre : la présence et l'absence sont des conséquences de la perception. Quand la perception peut s'exercer, les gens sont présents. Quand la perception ne peut pas s'exercer, les gens sont absents.

Cela paraît excessif, même à ce point de vue objectif et scientifique qui est un peu abstrait et un peu faux comme nous l'avons toujours dit. Il y a énormément de difficultés : La notion de présence n'est pas si nette que cela. D'abord nos sens et nos actions sont très différents les uns des autres par leur portée. Il y a des actes comme le toucher, la caresse ou les coups qui ne peuvent s'exercer qu'à la longueur du bras. Il y a des actes comme la parole, la vision qui s'exercent de très loin. Il y a alors des conditions où certains actes sont possibles, où certains autres ne le sont pas.

La vision par exemple va nous mettre dans l'embarras. Supposez qu'au travers de la fenêtre, nous puissions voir la rue et les gens qui passent. Ces gens sont-ils présents à ce cours ? C'est embarrassant. Ils sont d'un côté présents parce que mes actes visuels s'exercent sur eux, mais d'autre part je ne puis pas les toucher, leur parler et alors, il y a présence d'un côté, absence de l'autre. Déjà l'embarras commence.

A cette première difficulté, on peut répondre assez simplement. Vous savez que l'humanité a pris l'habitude d'accor-

der une importance particulière, exceptionnelle, à certains actes plutôt qu'à d'autres. Les actes proprement visuels, la direction du regard, l'adaptation du cristallin sont des choses dont on ne s'occupe que peu. Il y a des actes qu'on a mis au premier plan. L'acte qui domine l'humanité depuis notre époque, c'est le langage et, pour nous, l'acte important, c'est de parler aux gens et, de même, qu'ils puissent nous parler. Les conditions de la parole sont devenues les conditions essentielles de l'action.

Les gens à qui je veux parler et les gens qui peuvent me parler sont des gens présents. Ne nous occupons pas trop des difficultés du toucher et de la vision. C'est sur ce point moyen que nous nous entendons. Vous pouvez être présents dans cette salle quoique je ne puisse pas vous toucher. Les individus dans la rue ne sont pas présents pour moi parce que je peux bien les voir, mais je ne peux pas leur parler et ils ne peuvent pas me parler. On s'est entendu là-dessus. Est-ce suffisant ?

Cela a déjà changé un peu la notion de limitation de l'action, mais les difficultés vont sans cesse surgir.

Un de vos amis est parti de Paris ; il est à New-York. Est-il pour vous présent ou absent ? Vous allez répondre tout de suite : « Non, il est absent ». Vous n'avez donc aucune action sur lui et lui n'a aucune action sur vous ?

Me voici tout de suite embarrassé, parce que vous pouvez lui écrire une lettre et lui peut vous répondre. Cela mettra évidemment un peu de temps, mais enfin il y a une action sur lui. Vous pouvez le faire changer de conduite, il peut vous résister et par conséquent votre action n'est pas absolument supprimée, elle n'est pas limitée à son égard. La correspondance a déjà bien transformé l'absence, mais les progrès de la science ont été plus loin encore : vous pouvez lui envoyer une dépêche. Par ce moyen, vous aurez de l'action sur lui et lui sur vous, et très rapidement.

Depuis, on a inventé le téléphone. Avec le téléphone, vous pouvez lui parler et le faire agir presque aussi vite que s'il était

dans la salle. Voilà encore une transformation et une complication.

Enfin, les appareils de T. S. F. nous embarrassent prodigieusement parce qu'ils vont créer des situations tout à fait ambigües qui seront des hémi-présences et des hémi-absences. Les personnes qui m'entendent au travers de cet appareil sont-elles présentes pour moi ou sont-elles absentes ?

D'un côté elles sont présentes puisqu'elles m'entendent, ce sont des assistants du cours, et, si l'on définit la présence par l'audition, elles sont présentes. Mais il y a une petite difficulté. Si le cours les ennuie et leur paraît faux elles ne peuvent pas m'interrompre ; je ne puis pas leur parler. Cette situation est une présence d'un côté et une absence de l'autre.

Et l'on inventera encore autre chose. Plus tard, il y aura la télévision ; on verra les gens et peut-être que réciproquement, ils pourront se faire voir. Dès cette époque, il faudra bien changer nos idées, car la présence et l'absence se transformeront.

Cela nous montre que les idées objectives sur la présence et sur l'absence ne sont pas aussi simples et aussi brutales qu'on le croit. Ce ne sont pas des idées qui résultent nettement d'une perception, d'une situation que l'on voit, que l'on constate. Ce sont des interprétations qui résultent de la situation actuelle des sciences et de la situation actuelle de notre action. Peut-être un jour pourrons-nous agir sur la lune: la lune deviendra tout à fait présente. Les choses peuvent se transformer et ces idées sont déjà très insuffisantes et très vagues.

Si ces idées objectives sont vagues, cela nous enseigne qu'elles ont été construites, qu'elles sont le résultat de l'évolution scientifique, de l'interprétation philosophique et qu'elles ont des points de départ dans des choses beaucoup plus simples et dans des conduites humaines. Il faudrait rechercher au-dessous, chez le sujet que nous observons et chez le sujet supposé simple, des conduites de présence et d'absence.

Les anciens philosophes ne s'en occupaient pas tellement

ils trouvaient les choses simples. Ce n'est qu'à une époque relativement récente que l'attention a été attirée sur les sentiments de présence. On a remarqué ces sentiments dans un cas tout à fait spécial qu'on a considéré comme particulièrement amusant quoique, peut-être, il ne méritait pas un tel honneur. On a constaté les sentiments de présence chez les personnes troublées ou exaltées par des sentiments religieux, chez différents mystiques dans des crises particulières de consolation et d'extase. On a remarqué le sentiment de la présence de Dieu chez une foule de religieux de n'importe quelle religion et une foule de philosophes, dans des périodes très variées de l'histoire.

Le sentiment de la présence de Dieu a été remarqué déjà dans les anciennes religions de l'Inde à bien des reprises, et dans les religions latines. Vous vous rappelez la sybille de Cumes: « *Deus, ecce deus* ! ». Il a été plus tard remarqué dans les extases philosophiques de Plotin. Plus tard, il a joué un grand rôle dans la religion chrétienne où une foule de personnages ont été convaincus — et l'ont dit avec éloquence — qu'ils étaient en présence de Dieu. Vous vous rappelez en particulier les beaux morceaux de Sainte-Thérèse d'Avila. A ce moment-là, ces mystiques se sentaient en présence de Dieu.

Ce sentiment de présence a beaucoup intéressé l'esprit philosophique parce qu'il se présentait d'une manière anormale, il se présentait par rapport à un objet qui, par définition est invisible, à Dieu, que les hommes ne voient pas même quand ils y croient, et alors on est surpris de ce sentiment de présence. La surprise est toujours le commencement de la science et de l'étude, et l'attention s'est dirigée vers ce sentiment de présence.

On l'a un peu étudié chez les mystiques eux-mêmes et chez les différents individus anormaux, mais il faut faire une première remarque : c'est que ce sentiment de présence est beaucoup plus général qu'on ne le croit. Il n'existe pas uniquement par rapport à la divinité, mais il existe par rapport à une foule d'autres objets. Ces individus ont la faculté précieuse de rendre

présentes bien des choses qui, pour nous, ne le sont pas et on observe qu'ils ont devant eux la présence d'êtres qu'ils aiment ou qu'ils détestent, ou même d'objets.

Vous trouveriez des descriptions de ces phénomènes dans beaucoup d'ouvrages. Je vous signale des résumés dans mes travaux sur les névroses et les idées fixes. Dans mon dernier livre *l'Angoisse et l'Extase,* cette personne que je décrivais sous le nom de Madeleine avait au suprême degré le sentiment de la présence de Dieu. « Comment voulez-vous, disait-elle, que j'aie la moindre incertitude sur la volonté de Dieu, puisqu'il est sans cesse à mes côtés et qu'il m'exprime directement ses pensées et ses sentiments ». Cette même personne, nous l'avons remarqué au cours de cet ouvrage, fait le même raisonnement et les mêmes sentiments par rapport à toutes sortes de personnes ; en particulier elle me faisait l'honneur de les avoir pour moi. Elle me voyait sans cesse près d'elle, elle me sentait même quand je n'y étais pas. « Toujours vous êtes présent ; je fais mon adoration sous vos yeux, comme la Sainte-Vierge adorait Jésus en présence de son protecteur et de son guide, le bon St-Joseph »; et cette présence devient de plus en plus claire : « C'est comme si réellement je vivais avec vous. Vous présidez à tout, je dors sous votre regard, je m'éveille vous sentant présent, vous voyant; ce que je fais, je l'accomplis d'après vos ordres, immédiatement j'entends votre voix me commander. »

C'est la présence appliquée à moi exactement comme au bon Dieu. C'est très honorable. Ce sentiment est tellement net chez elle qu'il détermine des attitudes et des conduites particulières. Quand j'arrivais auprès d'elle assez subitement pendant une de ses extases, je lui demandais ce qui s'était passé en mon absence depuis la matinée. Alors elle refusait de me répondre en me disant : « C'est ridicule de me demander cela ; vous êtes près de moi depuis plusieurs heures, vous avez tout vu, tout entendu, pourquoi voulez-vous que je le répète. »

Beaucoup de personnes étaient présentes de cette manière.

De temps en temps des objets étaient rendus présents. Elle avait la faculté d'assister aux cérémonies de Notre-Dame sans bouger de la Salpêtrière, elle transportait près d'elle des autels et des cathédrales. Tout ce qu'elle voulait devenait présent.

Il faut donc laisser de côté les discussions religieuses à ce propos ; le sentiment de présence est beaucoup plus large. C'est une attitude dans certaines maladies mentales, attitude qui s'exerce sur toutes sortes de personnages et d'objets.

Mais je crois qu'on peut aller plus loin que cela.

En somme, pourquoi donc chercher le sentiment de présence chez des individus anormaux et dans des conditions anormales, comme si nous ne l'avions pas en nous-mêmes ?

Est-ce que le sentiment de présence est une rareté ? Je crois au contraire qu'il est la chose du monde la plus banale. Ce sentiment de présence nous l'avons toujours quand les gens sont présents. En ce moment, non seulement vous me voyez et vous m'entendez, mais vous me sentez présent. Vous dites en vous-mêmes que je suis présent et je le dis de même pour vous. Ce sentiment de présence existe dans toute la vie ; quand nous sommes dans la rue, dans notre chambre, il existe pour des objets.

Dans le cas des perceptions mystiques, il est devenu anormal parce qu'il s'exerce dans d'autres conditions ; mais les individus de ce genre n'ont pas d'étonnement. Ils ne trouvent pas que ce soit une révélation que de voir apparaître une personne à laquelle ils pensent. Ils disent tout tranquillement : « Mais c'est la même chose que quand vous êtes là. Vous prétendez être arrivé, mais je vous ai vu et senti présent depuis plusieurs heures ».

Je ne vois pas la différence qu'il y a entre les deux sentiments de présence. C'est un phénomène général qui existe chez nous tous dans des conditions particulières et qui prend des formes nouvelles dans les cas anormaux, mais il faut savoir qu'il existe dans la forme générale et commune. Il est vrai que cette

forme commune se montre associée à un autre phénomène psychologique : le phénomène de la perception.

Ces deux choses sont si bien associées que, comme je vous le disais, les anciens psychologues les ont confondues et ils ont dit : « Il n'y a pas lieu de faire un cours sur la présence, c'est le même cours que la perception. Quand la perception s'exerce, il y a présence ; quand la perception ne s'exerce pas, il y a absence. »

Est-ce la même chose ? Cette hypothèse est-elle d'accord avec les faits que je viens de vous rappeler ? Est-elle d'accord avec les observations relatives à la présence que nous avons vues chez les mystiques et chez les malades ?

Pas tout à fait. Je crois que cette idée générale ne peut pas englober tous les faits. Les mystiques — et je mets dans ce mot de mystiques toute espèce de sentiment de présence sans perception — les mystiques viennent de nous présenter un sentiment de présence tout à fait spécial, extrêmement intense, mais sans perception. Ils ont séparé les deux. Nous ne pouvons donc pas dire que c'est la perception qui détermine la présence puisqu'ils n'ont pas de perception, puisqu'ils sont dans des conditions où la perception est impossible.

Je ne suis pas présent près de ma malade quand elle l'affirme. La perception est impossible et la malade est dans des conditions où elle est irréalisable.

Je vous ai raconté bien souvent — le fait illustre ces notions et peut vous servir d'exemple et d'aide-mémoire — une observation qui m'avait bien amusé autrefois. Une malade de l'hôpital avait réussi, faute de surveillance, à s'échapper et à sortir sans être vue par personne. Elle s'apprêtait à sortir dans Paris, n'importe où. Le lendemain, elle me racontait son escapade avec un petit air piteux : « Vous ne vous figurez pas ce qui m'est arrivé, une chose invraisemblable. Vous qui ne venez presque jamais à l'hôpital l'après-midi, vous avez trouvé bon de

venir ce jour-là. Vous avez passé sur la place juste quand je sortais ; je vous ai rencontré, vous m'avez fait un signe en me disant de rentrer tout de suite. C'est bien ennuyeux de vous avoir rencontré juste à ce moment-là. »

Inutile de vous dire que je n'y étais pas. Par conséquent, il y a un sentiment de présence avec obéissance, avec transformation de la conduite, dans des conditions où la perception ne peut pas s'exercer du tout. Voilà une séparation (il y en a bien d'autres) du sentiment de présence et de la perception.

Il y en a une autre qui me paraît tout à fait caractéristique. Je vous répète incessamment qu'un des troubles pathologiques les plus intéressants pour l'analyse psychologique est celui que nous avons désigné sous le nom d'état de vide, cette espèce de rétrécissement de l'esprit qui supprime un grand nombre de phénomènes et qui en particulier supprime les sentiments.

Ces individus sont très nombreux. On observe ces sentiments de vide dans beaucoup de neurasthénies, en particulier dans les débuts des mélancolies, non pas quand la mélancolie est complète où alors survient le sentiment de la peur de l'action, mais au début. On les voit surtout malheureusement au commencement des démences précoces où ils prennent une très grande importance.

Ces sentiments suppriment une foule de phénomènes psychologiques. On peut alors observer dans quelques cas une forme très singulière de la perception. C'est l'inverse de la perception des mystiques. Tandis que les mystiques ont le sentiment de présence sans avoir la perception, ces malades ont la perception, mais ils n'ont pas le sentiment de présence, et c'est bien plus embarrassant encore pour le médecin.

Vous connaissez ces malades qui, dans les hôpitaux, réclament tout le temps qu'on leur amène leurs enfants, leurs maris. Quand on obéit à leur désir, elles prennent un air mécontent, attristé, et répondent : « Vous vous moquez de moi, ce ne sont pas mes enfants, ce n'est pas mon mari ». On a beau insister,

ces malades répètent tout le temps la même chose et ne veulent pas embrasser les leurs ou leur parler.

Cette négation formelle a été bien souvent remarquée ; on en a fait un symptôme mélancolique. Dans quelques cas, cela prend une forme amusante. J'ai souvent insisté ici sur le cas d'une jeune fille de vingt-trois ans que je désignais dans mes livres par les initiales Zn. Au début d'une démence précoce, cette jeune fille avait perdu le sentiment de la présence de ses parents, des personnes qui l'environnaient ; elle faisait des efforts pour le retrouver, par conséquent elle avait des doutes. Elle venait accompagnée de sa sœur. Elle passait son temps à examiner cette sœur, soulevait ses jupes pour chercher la marque du linge ; lui faisait ouvrir la bouche pour chercher des dents aurifiées. Quand on lui demandait pourquoi, elle répondait : « Mais enfin, je voudrais savoir si c'est réellement ma sœur. J'ai beau regarder. Ce sont bien les mêmes dents aurifiées, ce sont bien les mêmes marques de linge, mais cela ne fait rien, ce n'est pas elle ». — Mais où est donc votre sœur ? — « Elle est je ne sais pas où, elle est absente. Malgré que cette personne soit là, ma sœur est absente ». Et elle s'entêtait indéfiniment dans cette idée bizarre, nous répétant toujours que sa sœur n'était pas là tandis que pour nous elle était présente.

Il y a une forme de troubles mentaux aujourd'hui un peu à la mode et dans lesquels ce sentiment du vide par rapport aux personnes, qui est la suppression de la personne, détermine un langage amusant et toute une interprétation. C'est ce qu'on pourrait appeler le délire des sosies.

Vous savez la mésaventure de ce pauvre Sosie, quand il était au service d'Amphytrion. On a voulu lui prouver qu'il était divisé en deux personnages, qu'il y avait un autre Sosie qui faisait une foule de sottises, tandis que lui, qui avait tout à fait la même allure, ne pouvait pas se rendre compte de ce qu'avait fait son pareil. Cette comédie a laissé un mot dans le langage. Qu'est-ce qu'un Sosie ?

C'est un personnage qui a tous les traits que nous avons nous-mêmes, qui nous ressemble admirablement dans tous les détails, mais qui n'est pas nous.

On trouve dans beaucoup de maladies mentales ce que l'on peut appeler le délire des sosies. Dans le premier et le second volume de *l'Angoisse et l'Extase* est relatée l'observation d'une femme d'une quarantaine d'années que je désigne sous le nom de Clarisse. Elle a depuis quinze ou vingt ans un délire bien compliqué que l'on qualifie aujourd'hui de délire schizophrénique. Elle partage sa vie en deux périodes ; elle se suppose divisée en deux. D'un côté, une de ses personnes à elle est une jeune femme tout à fait honnête, convenable et sage, même timorée, qui ne ferait pas de mal à une mouche, qui se conduit très bien et qui est à soigner dans une maison de santé. Mais de l'autre côté, le second personnage qui est aussi elle-même, qui est absolument identique à elle-même, a une vie désordonnée. Cette seconde personne est la maîtresse d'un chef d'une bande d'apaches qui s'appelle la bande des chauves-souris ; la nuit, elle s'échappe pour rejoindre son amant et, avec lui, elle se livre à des débauches, passe son temps à torturer affreusement les pauvres bourgeois, à commettre toute espèce d'abominations. Mais ce qui est le plus compliqué, c'est que les différentes personnes qui l'entourent, les gardes et les médecins, jouent un rôle dans ces deux vies. Elles ont elles-même deux personnages. Chez une même garde, il y a d'après elle une personne sage, honnête et dévouée et bien tranquille ; il y a également un autre personnage, une femme débauchée et cruelle, associée avec un lieutenant quelconque de la bande des chauves-souris et qui fait toute la nuit des abominations.

Il serait très important en pratique de pouvoir distinguer à qui l'on a affaire. Quand la garde s'approche d'elle, la malade voudrait bien savoir si c'est la personne dévouée, ou si c'est la maîtresse du lieutenant des apaches. Comment les distinguer ?

Quand Clarisse se porte assez bien, qu'elle est relativement calme, elle peut faire la distinction ; c'est difficile mais elle y arrive ; il y a des petits signes auxquels on reconnaît la bonne garde, par exemple un petit bouton de la main gauche. Le sosie n'a pas ce même signe, ce qui fait que l'on tâte le pouce de la main gauche, on vérifie à qui l'on a affaire. Mais toutes les fois qu'elle est malade, troublée, aux approches des règles par exemple, les choses se gâtent ; l'abominable sosie a trouvé moyen d'imiter même le bouton. Alors, il n'y a plus de distinction possible. On ne sait plus à qui l'on a affaire, de là le plus grand trouble.

Ce délire des sosies joue un très grand rôle dans beaucoup de maladies, en particulier dans le délire de persécution. Il est extrêmement important, on ne le connaît pas suffisamment. Il a un rôle considérable dans la notion des personnes qui nous entourent, mais ce délire des sosies n'est qu'une forme du sentiment du vide.

Pourquoi cette malade a-t-elle tant de peine à tâter le petit bouton de la main gauche et à distinguer la garde de son sosie ? C'est parce que la garde elle-même, la bonne garde, n'est pas présente, parce que la malade n'a pas le sentiment de présence et comme le doute s'exerce sur tous ceux qui l'approchent, elle n'a de sentiment de présence pour personne.

Nous avons donc une deuxième forme du trouble du sentiment de présence. Dans la première, le sentiment de présence apparaît chez les mystiques sans qu'il y ait perception. Dans la seconde, le sentiment de présence disparaît quoiqu'il y ait perception.

Ce deuxième point est très facile à constater et les premiers observateurs qui voyaient ce sentiment du vide et ce délire des sosies, avaient une réponse élémentaire bien facile. Ils nous disaient : « Vous n'y êtes pas parce qu'ils ne vous reconnaissent pas. C'est comme si un de mes amis se présentait à moi avec un changement considérable de physionomie et comme si je ne le

reconnaissais pas. C'est simplement un défaut de reconnaissance. »

Mais ce n'est pas exact. Quand on examine ces malades, on voit que leur perception est très bonne. Ils ont une vue parfaite, ils voient tous ces détails, et tous ces détails sont exactement les mêmes que dans la perception normale. Cette jeune fille qui vérifie la marque du linge et les dents aurifiées, est obligée de reconnaître elle-même que c'est absolument pareil, et elle termine son examen en disant : « C'est tout de même une très bonne imitation de ma sœur. Il n'y a pas en somme de détail qui me choque. Je voudrais en trouver et je n'en constate aucun ; c'est exactement elle. » Elle est donc reconnue. Ce n'est pas un ami que nous ne reconnaissons pas. La perception est totale, et cependant il n'y a pas le sentiment de la présence.

Nous voici donc en face du problème : il y a des cas où le sentiment de présence existe sans la perception ; il y en a d'autres où le sentiment de présence disparaît, quoique la perception soit complète.

Je crois qu'il faut en conclure qu'il y a là une analyse néeessaire. Nous ne pouvons pas expliquer le sentiment de présence par la perception pure et simple.

Toutes les fois que nous reprenons un sujet ancien — et j'ai, autrefois, ici même, fait cette leçon sur la présence — nous sommes obligés d'ajouter quelques petits perfectionnements. C'est l'évolution même des choses. J'ai un repentir à ce propos et il me semble que, dans toutes les leçons anciennes sur la présence et l'absence, je tombais trop dans le travers ordinaire d'expliquer la présence par la perception. Nous avons étudié ici, il y a quelques années, ce que j'appelle l'acte de la salutation. Je vous disais que ce qui caractérise notre attitude vis-à-vis d'une personne particulière, ce n'est pas uniquement le discours que nous lui tenons, ce n'est pas uniquement les actes que nous faisons vis-à-vis d'elle, c'est que tous ces actes et tous ces discours sont combinés avec une attitude spéciale. Nous ne parlons

pas à tout le monde de la même manière ; nous parlons à un ami d'une façon particulière, avec des familiarités, avec des gestes, des ellipses que nous n'employons pas avec un inconnu. Nous ne parlons pas à un supérieur comme à un inférieur. Chaque personne exige une attitude spéciale que nous avons appelée la salutation. Cette signature vis-à-vis d'une personne accompagne toutes nos actions ; elle est plus forte au commencement, plus forte à la fin de la conversation, mais elle existe tout le temps.

Je vous disais : « Ce qui explique le sentiment de présence de quelqu'un, c'est la salutation que nous faisons à cette personne ». Cette salutation est caractéristique pour telle ou telle personne. C'est ce qui amène l'intelligence du nom propre. Le nom propre n'existerait pas sans la salutation, et cette salutation explique la présence.

Mais non, pas tout à fait. La salutation est évidemment un acte percptif un peu plus compliqué que les autres. La salutation n'est pas le discours ordinaire, c'est quelque chose de propre à chaque individu, mais c'est encore une perception. L'acte de la salutation implique la reconnaissance de la figure, du nom, c'est une perception comme les autres.

Est-ce que nos individus qui ont le vide n'ont pas l'acte de salutation ? Mais si, ils l'ont tout aussi bien que les autres actes perceptifs.

Dans le second volume de *l'Angoisse et l'Extase* qui paraîtra, je l'espère, l'année prochaine, vous verrez la description un peu plus longue de cette intéressante malade que j'appelle la dormeuse, Lætitia, qui a dormi cinq ans pendant la guerre et qui avait des sentiments de vide extrêmement curieux. Il est évident qu'elle a la salutation. Quand on vient la voir, quand j'arrive, elle dit mon nom, elle prend même vis-à-vis de moi l'attitude correcte, elle fait la salutation. Quand ses frères viennent la visiter, elle a l'attitude qu'elle doit avoir vis-à-vis d'eux, elle fait l'acte de salutation très correctement.

Cela ne l'empêche pas de nous répéter perpétuellement que nous n'existons pas et que nous ne sommes pas présents. Je vous ai rappelé la façon dont elle congédie les gens et dont elle termine la conversation : après avoir consenti à causer pendant un quart d'heure, elle est fatiguée, elle s'arrête et dit : « Pourquoi voulez-vous que je vous parle ? Vous n'existez pas, moi non plus. Bonsoir ». Elle se rendort, et cela indéfiniment. Elle a le sentiment du vide, elle supprime notre présence et elle a cependant la salutation.

Je crois qu'il faut avoir le courage d'en sortir. L'acte de présence n'est pas une perception, c'est quelque chose d'autre, qui se rattache à la perception mais qui n'en est pas, et alors nous sommes obligés de revenir à ces sentiments dont je vous parle depuis le début de ce cours, à ces sentiments qui accompagnent l'action.

Nous avons décrit, il y a quatre ans, quatre groupes de sentiments principaux, que nous appelions les sentiments de l'effort et de la fatigue qui existent pendant l'exécution de l'action, et les sentiments de terminaison que nous avons appelés la réaction de l'échec et la réaction de triomphe. Dernièrement encore, ici même, quand nous parlions du commencement des actes et de leur terminaison, je vous ai rappelé les notions sur la réaction de l'échec et la réaction de triomphe.

Ces réactions élémentaires qui accompagnent les actes, leur commencement et leur terminaison, sont à mon avis d'une importance considérable et déterminent l'évolution de l'esprit. C'est là-dessus que se construisent la pensée et l'intelligence humaines.

Laissons de côté les sentiments qui accompagnent l'exécution des actes, sentiments de fatigue et d'effort. Ils existent même dans les cas de non-réussite. Cette jeune fille fait des efforts pour retrouver sa sœur et ne la retrouve pas. La continuation des actes n'implique pas la présence. Ce qui l'implique, c'est la terminaison des actes et nous ne terminons nos actes

que sur des objets qui existent et qui sont présents. Quand nous voulons donner des coups à une personne, nous ne sommes pas satisfaits en tapant contre le mur, il faut que nous tapions sur la personne elle-même. Quand nous voulons la caresser ou lui donner un ordre, ou lui parler, nous voulons sa présence, nous ne sommes satisfaits que par sa présence.

Toutes les fois que nous avons fait à propos d'une action les réactions terminales, nous nous sommes convaincus de la présence. Dans les réactions mélancoliques, par exemple, une personne nous fait un mauvais compliment ou nous refuse quelque chose ; nous faisons à ce propos une réaction d'échec. La réaction de l'échec implique la présence, nous ne sommes pas attristés par quelqu'un qui n'existe pas. Nous n'avons pas d'échec si l'examinateur ne nous dit pas que nous sommes refusés. Il y a de la présence réelle dans l'échec.

Il en est de même dans le triomphe. Nous faisons l'acte de triomphe quand réellement nous arrivons à la consommation de l'action.

Je vous ai toujours répété l'importance de ces phases de l'action. Leur étude a commencé avec le grand physiologiste Sherrington. Bien entendu, tous ceux d'entre vous qui s'occupent un peu de psychologie ou qui ont à poursuivre des études de psychologie, connaissent par cœur l'ouvrage de Sherrington: *Integration of the nervous system* (L'intégration du système nerveux). Il commence par distinguer les actes à leur début, et les actes à leur consommation. Nous avons eu l'occasion ici même de montrer qu'il y a des phases intermédiaires, mais les phases de l'action sont tout à fait importantes.

Eh bien, quand il y a consommation, il y a présence ; c'est là le phénomène important et nous pouvons faire un pas en disant : Le sentiment de présence se rattache au fond à la consommation de l'action. Quand l'action ne peut pas être terminée, nous disons que l'objet est absent. Je voulais parler à une personne, je cherche à lui dire ce que je voulais lui dire. Je ne

peux pas consommer l'acte, par conséquent, je dis qu'elle est absente. L'absence se lie à l'absence de consommation. Quand j'ai le sentiment que l'acte est consommé en mal ou en bien, comme échec ou comme triomphe, je dis qu'elle est présente.

Cette distinction amène d'abord toute espèce de conduites. Il n'y a pas seulement des questions de perception, il y a des conduites de présence, et ces conduites sont très importantes.

Rappelez-vous nos leçons de l'année dernière, quand nous avons cherché à interpréter la pensée. Je me suis arrêté pendant deux leçons sur une opération psychologique dont on ne parle pas assez dans les cours de psychologie, qui était le point de départ de la pensée, que nous avons appelée entre nous l'opération du secret, avec son appendice, la conduite du mensonge, et je vous ai dit, malgré les protestations que je soulevais, que le mensonge et le secret sont des éléments essentiels du développement de la vie morale.

La conduite du secret est une conduite particulière, une conduite d'absence, tandis qu'au contraire la suppression de la conduite du secret est une conduite de présence. Mais nous avons tous des conduites de présence et d'absence, avec la présence ou l'absence du secret. Personne ne peut se vanter qu'il vit toute la journée dans une maison de verre ; nous n'acceptons pas cela, nous voulons de temps en temps qu'on ne nous voie pas ; nous avons des actes que nous faisons en secret et que nous ne ferions pas en public. C'est en particulier la conduite de la pudeur.

Quand on étudie cette conduite, on se contente ordinairement de la rapporter grossièrement aux phénomènes sexuels. Autrefois, je vous ai même montré des observations curieuses dans lesquelles on voyait disparaître la pudeur et, en même temps, les sensibilités sexuelles ; inversement, les deux réapparaissent en même temps. Mais, de cette coïncidence, il ne faut pas conclure que la conduite de la pudeur soit uniquement une conduite sexuelle. Nous avons des pudeurs pour autre chose,

notamment pour les conduites excrémentielles, pour beaucoup d'actions, pour beaucoup de pensées. La pudeur est la conduite du secret ; c'est tout simplement l'habitude de ne pas agir de la même manière quand quelqu'un est là et quand quelqu'un n'est pas là.

Ces conduites du secret sont très caractéristiques chez les individus qui ont le sentiment du vide et qui suppriment la présence. Nous remarquons tout de suite que les conduites du secret et de la pudeur ont disparu. Ces jeunes femmes dont je vous parle, qui ne veulent pas croire à la présence des gens, sont impudiques et pas uniquement au point de vue sexuel. C'est une question de perte de présence.

De même qu'il y a des conduites pour la présence, il y a de conduites pour l'absence ; elles sont très curieuses, très nombreuses. Nous nous conduisons d'une manière particulière quand quelqu'un est absent. Je voudrais vous en signaler au moins une. Je choisis celle-là parce que j'en aurai besoin dans les leçons prochaines sur la mémoire et qu'il y a là encore un fait psychologique insuffisamment étudié qui est très grave, très important. C'est ce que j'appelle les conduites différées.

Les conduites différées sont des conduites spéciales. Il y a quelques années, quand nous avons fait nos premières études sur la durée, j'avais pris un exemple qui, pendant quelque temps, vous avait amusés. Puisqu'il vous plaisait, on peut le répéter. Je me servais de l'exemple d'une maîtresse de maison qui offre un grand dîner et qui est très ennuyée parce qu'il y a un invité en retard. Nous verrons dans la prochaine leçon les conduites vis-à-vis de ce malheureux invité.

Maintenant, je suppose qu'on a fini par se mettre à table. La maîtresse et tous les invités ont une conduite particulière. On réserve la portion de ce Monsieur qui n'est pas là, on met au chaud sa part de poisson, de gâteau ; c'est une conduite différée. La maîtresse de maison voulait offrir cette part au person-

nage présent, elle ne peut pas la lui offrir puisqu'il n'est pas là. Elle la lui offrira plus tard.

Il y a même dans la conversation qui se fait à table, une foule d'attitudes qui sont différées. On commence un sujet de conversation et on s'arrête en disant: «Ah! mais non, c'est Monsieur Un Tel qui donnerait le renseignement que nous désirons. Il faudra répéter cette question quand il sera là ; nous recommencerons la conversation plus tard.

Une foule de conduites sont ainsi différées. N'en prenons qu'un exemple et citons-le rapidement. Il reviendra plus tard.

J'aime bien les actes vulgaires dans l'étude de la psychologie ; ce sont les plus importants ; ils sont plus intéressants que les actes de laboratoire. Il y en a un que nous connaissons tous, c'est ce qu'on appelle la commission. Voilà un personnage de la famille qui sort. Un autre lui dit : « Vous sortez ? Moi, je n'ai pas envie de sortir. Mettez cette lettre à la poste ». On lui donne une commission. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Cela veut dire : ordonner un acte différé. L'acte devrait être fait par la personne qui veut mettre sa lettre à la poste, mais comme elle n'est pas dans les conditions où elle peut le faire, comme la poste est absente, elle prend l'intermédiaire, c'est-à-dire la personne qui sort, et elle lui fait faire l'acte différé.

Les actes différés et les commissions sont des conduites d'absence, de même que la pudeur, tandis qu'au contraire, l'exécution de certains actes, des salutations particulières, l'absence du secret, sont des actes de présence.

D'où viennent ces actes ? Ils viennent précisément des sentiments dont je viens de vous parler. Il y a le sentiment que l'action est terminée et que l'on peut la terminer en présence d'une personne. On sait très bien que l'on réussira à faire cette action. Il n'est pas toujours nécessaire qu'on la fasse : pour avoir le sentiment de la réussite, on imagine la réussite. Ou bien, avec

une personne,on sent très bien qu'on court à un échec, qu'elle vous refusera ce que vous demandez. Le sentiment de l'échec, le sentiment du succès et, en général, les actes de terminaison, sont des réactions qui s'ajoutent à toutes sortes d'actions. Quand ces réactions s'ajoutent à des conduites banales, elles donnent simplement la joie ou la tristesse, quand ces réactions s'ajoutent à des actes de salutation, elles donnent la présence ou l'absence, et, pour étudier jusqu'à quel point elles peuvent donner la présence ou l'absence, il faudrait étudier les conditions de ces actes de terminaison.

En général, nous n'avons des terminaisons que lorsqu'il y a des circonstances extérieures favorables. Les conditions externes sont prédominantes pour l'homme normal. Nous ne terminons un acte de salutation que lorsque la perception est nette.

Mais il y a aussi des conditions internes qui, chez nous, n'ont pas grande importance mais qui vont prendre de l'importance chez d'autres. Il faut que nous ayons la santé et la force suffisantes pour faire les actes de terminaison. Il faut que nous n'ayons pas trop de croyances, pas trop d'enthousiame qui nous poussent à faire les actes de triomphe même quand l'action ne réussit pas.

Les conditions internes s'ajoutent aux conditions externes. Chez le sujet bien portant, ce sont les conditions externes qui dominent. Chez l'individu anormal, ce sont les conditions internes ; il fait les actes de présence beaucoup trop tôt, en rapport avec son état de force et avec l'état général de l'organisme.

La présence et l'absence sont donc une des conséquences importantes des sentiments et en particulier des sentiments de terminaison. Nous avons besoin de les connaître pour étudier dans la prochaine leçon deux conduites capitales qui sont encore des points de départ de la mémoire : la conduite de l'attente et, quoique le sujet soit triste, la conduite de la mort.

19 Décembre 1927.

VI. L'attente

Mesdames,

Messieurs,

NOUS continuons aujourd'hui l'étude de la présence et de l'absence en parlant de l'attente.

La présence et l'absence, dont nous nous sommes entretenus dans la précédente leçon, ont toutes les deux des avantages et des inconvénients.

Il y a des avantages à la présence quand il s'agit d'une personne que nous aimons et qui nous aime : elle nous réconforte, nous assiste, nous aide à vivre. Au contraire, quand il s'agit d'un ennemi qui nous gêne, qui nous nuit dans nos actions, qui nous empêche de vivre, nous n'aimons pas sa présence ; au contraire, ce qu'il nous faudrait, c'est son absence.

Du moment qu'il y a des avantages et des inconvénients, il en résulte des désirs, des souhaits variés. Naturellement les hommes souhaitent certaines présences ou certaines absences et ils désirent réaliser l'une ou supprimer l'autre.

Des souhaits correspondent toujours à des actions. Le

souhait n'est pas autre chose qu'un commencement d'action qui se réalise incomplètement. Du moment que nous souhaitons la présence ou l'absence, c'est que nous faisons ou voulons faire quelque chose pour amener l'une ou pour amener l'autre.

Mais comment pouvons-nous agir, quelle est notre action sur la présence ou sur l'absence des gens ou des choses ?

Rappelez-vous les notions générales que nous avons données au commencement des études sur la présence et l'absence. Je vous disais : Ces deux caractères des choses sont complexes, sont mixtes ; ils dépendent à la fois de conditions d'espace et de conditions de temps. Pour être présent devant telle personne, il faut se trouver dans un certain point de l'espace et, en même temps, dans un certain moment du temps.

Quand il s'agit des conditions d'espace, nous sommes très forts, ou nous croyons être très forts. Les êtres vivants ont trouvé des procédés qui leur permettent de lutter plus ou moins bien contre l'espace. Nous avons à notre disposition le mouvement qui change les conditions d'espace. Par le mouvement, nous pouvons jusqu'à un certain point modifier les présences et les absences ; nous pouvons aller rejoindre une personne qui nous plaît et la rendre présente quand elle ne l'est pas ; nous pouvons au contraire nous écarter d'une personne qui nous déplaît, nous en aller ou même la renvoyer d'une façon ou d'une autre et par conséquent réaliser son absence.

Malheureusement, cela suffit très rarement car la présence et l'absence dépendent d'autres conditions qui ne sont pas des conditions d'espace. En ce moment, il ne fait pas chaud, et nous sommes dans l'hiver ; nous souhaiterions tous la présence du printemps et nous voudrions par quelque action réaliser le printemps. Or, nous sommes obligés de rester à Paris. Comment pouvons-nous nous y prendre pour faire que le printemps soit présent tout en restant à Paris ? Nous aurons beau faire des mouvemnts quelconques, nous aurons beau aller dans telle rue plutôt que dans telle autre, nous serons toujours dans

l'hiver et nous ne ferons pas que le printemps soit présent. Les hommes n'ont pas encore trouvé de mouvements habiles qui puissent lutter contre la succession des saisons et contre le temps qu'elles réclament pour se dérouler.

Il y a donc des événements que nous ne pouvons pas rendre présents comme nous voulons. Supposons une réunion, une déclaration, une nomination, une réponse qui ne nous sera donnée qu'au printemps ; vis-à-vis de cette réponse, de cette nomination, nous sommes exactement dans la même situation que par rapport au printemps. Il n'y a pas de démarche : nous ne pouvons rien faire pour changer l'ordre du temps.

Cependant, si nous ne pouvions rien faire, nous n'en parlerions pas ; n'oublions pas que la parole n'est qu'un extrait de l'action et que nous ne parlons absolument que des choses que nous faisons. Les choses que nous ne faisons en aucune manière n'excitent aucune parole. Il y a une foule de choses dont nous ne parlons pas probablement et ces choses-là n'existent pas pour nous. Existence, réalité, tout cela implique l'action. Si nous n'agissons pas du tout vis-à-vis des conditions de temps, nous n'en parlerions pas. Mais nous faisons bien plus qu'en parler, nous les désirons.

Désirer, comme je viens de vous le dire, c'est encore commencer l'action. Il y a donc des actions que nous commençons, que nous essayons de faire par rapport à ces conditions de temps. Ces actions, non seulement existent, mais nous en savons la difficulté ; nous savons qu'elles présentent beaucoup d'occasions d'attention, de fatigue et de maladie et nous les avons même désignées par un mot. Ces actions par lesquelles nous cherchons à modifier les conditions de temps par rapport aux présences et aux absences, nous les appelons l'attente.

D'une manière objective, pour le témoin objectif que nous supposons toujours quand nous étudions ces choses, l'attente n'est pas autre chose qu'une conduite qui a pour objet de rendre le présent absent et l'absent présent. Cela n'implique

pas ce que fait la personne qui attend, mais cela implique l'idée que nous avons en la considérant.

L'attente existe, nous en parlons à chaque instant et je crois que les trois-quarts de notre vie sont remplis par l'attente, car nous passons notre vie à attendre quelque chose, jusqu'à ce que nous ne puissions plus attendre du tout.

Il y a non seulement des attentes, mais des maladies de l'attente, il y a des troubles déterminés par elle et qui sont innombrables. Bien entendu, comme dans toutes les maladies possibles, il y a des exagérations;il y a des individus qui attendent beaucoup trop, qui ne font jamais d'actions momentanées, actuelles, mais sont toujours à attendre l'action future. C'est un caractère des névroses. Quand il s'agit de commencer une action, ces malades vous disent : « Je commencerai cette action quand il arrivera ceci ou cela. S'il y avait un magicien qui mette en ordre mon atelier, qui mette en ordre ma bibliothèque, qui me mette ma plume à la main, alors je commencerais le travail, mais il n'est pas encore là ». Les gens qui attendent le miracle sont innombrables ; ils passent leur vie à cela, malheureusement. Il y a exagération de l'attente dans le sens heureux.

Mais l'attente est encore bien plus exagérée dans le sens malheureux. Il y a des gens qui attendent des catastrophes. Ce sont tous les mélancoliques, tous les faibles, tous les inquiets. Ils attendent un malheur. Ils ne l'ont pas ; pourquoi sont-ils désolés ? Parce qu'ils l'attendent et ils s'épuisent ainsi à l'attendre. L'attente les fatigue énormément, on le voit tout de suite. Il y a des individus qui ne peuvent pas attendre parce que cela les rend malades. Nous connaissons bien ces personnes qui ont une crise de nerfs quand on les fait attendre un peu ; quelques minutes d'attente les troublent, déterminent une dérivation des forces et un accès nerveux. Certains individus deviennent obsédés, mélancoliques, rien que parce qu'il faut attendre.

Il y a donc des actes d'attente qui doivent être graves

puisqu'ils provoquent des troubles par leur exagération ou bien par leur impuissance, leur difficulté.

Mais que faisons-nous quand nous attendons ? Quittons le point de vue objectif où nous disons que l'attente est simplement la préparation de la présence et tâchons de nous placer au point de vue qui est celui de la psychologie : cherchons ce que fait cet individu qui attend.

L'étude de l'attente a été indiqué par bien des philosophes ; elle n'est pas, je crois, poussée très loin, mais enfin elle a commencé et je vous rappellerai quelques indications bibliographiques. Déjà Bain, dans le livre sur *Les émotions et la volonté*, en parlait (p. 370) ; Ribot, dans *Psychologie de l'attention* (1889, p. 32), Lange, le philosophe allemand, le regretté Marillier (*Remarques sur le mécanisme de l'attention, Rev. philosophique de 1889)*, en discutent. Vous trouveriez des indications dans les *Principes de psychologie* de W. James (1er volume, p. 445).

Dans un ouvrage que nous avons eu l'ocasion d'étudier il y a quatre ou cinq ans, quand nous parlions des sentiments, et qui a un titre bizarre : *L'Antagonisme émotionnel*, publié à Florence en 1905, un auteur italien, Montanelli, s'était placé au point de vue de l'étude et de la théorie viscérale des sentiments, et s'était proposé un problème assez amusant. Il voulait faire une étude statistique des résultats obtenus par différents expérimentateurs dans la mesure des sentiments au point de vue psychologique et au point de vue physiologique. Montanelli avait remarqué des sentiments antagonistes qui s'opposent deux à deux, la joie et la tristesse, le courage et la peur. Il en tirait la conclusion logique que les phénomènes physiologiques devaient s'opposer deux à deux et que l'on devait avoir dans la joie des phénomènes physiologiques opposés à ceux de la tristesse. Il a donc fait un tableau des différents états de sentiments en les opposant deux à deux.

Ce livre est rempli de documents et bourré d'expériences, hélas ! pour arriver à un résultat purement et simplement négatif, à savoir qu'on trouve tout ce qu'on veut dans tous les sentiments et qu'il n'y a pas plus d'opposition dans l'état physiologique que dans l'état psychologique.

Il y a un chapitre sur l'attente. Comme l'attente est rarement étudiée, vous verriez dans ce petit livre les phénomènes d'attente au point de vue physiologique, toutes les modifications que l'attente détermine.

Je trouve également un passage dans « *La synthèse mentale* » de Dwelshauvers (1908) sur la durée. Ce n'est pas très précis.

Je trouve encore un article publié par un auteur américain, Pyle : «*Etude expérimentale de l'expectation* » (ce qui est le phénomène de l'attente), *American Journal of Psychology*, 1909. Cet article est assez complet.

Je crois que jusqu'à présent, le plus grand nombre de documents est réuni dans une thèse française qui a été publiée par Mlle Morand : « *Le Problème de l'attente* », qui a paru en partie dans *l'Année psychologique* de 1914-1919. Cette étude est assez complète, en se plaçant du moins au point de vue des étapes physiologiques qui accompagnent ou qui paraissent accompagner les phénomènes d'attente. La notion même des conduites psychologiques de l'attente y est à mon avis peu indiquée, mais la plus grande partie des renseignements se trouve dans ce travail.

Dans cette étude, vous voyez d'abord un premier effort de précision sur le phénomène de l'attente. Mlle Morand cherche à distinguer l'attente d'une foule de choses qui sont voisines. Cette préoccupation est intéressante et pourrait donner lieu à un certain nombre d'analyses psychologiques. L'auteur remarque, d'une manière intelligente d'ailleurs, que l'attente est mêlée d'incertitude, qu'il n'y a jamais de netteté dans le phénomène de l'attente.

Ce caractère me plait ; il se rattache à nos anciennes études sur l'effort et cette ressemblance montre qu'il y a dans l'attente un phénomène d'effort. Dans l'effort, il y a toujours un phénomène d'incertitude; nous ne savons jamais si un effort réussira, c'est là ce qui distingue l'acte fait avec effort de l'acte automatique, fait brutalement sans y ajouter d'effort. Quand nous sommes habitués à une action, toujours la même, qui est l'acte de manger du pain par exemple, nous n'avons pas d'hésitation; nous savons que le pain entrera dans la bouche, sera mastiqué, digéré, nous sommes bien tranquilles et nous ne nous proposons rien du tout comme problème sur la mastication du pain. Tandis que, dès que nous faisons un effort pour quelque chose, il y a de l'incertitude.

Cet auteur distingue également l'effort de l'impatience. C'est très juste. L'impatience est déjà une variété, une complication de l'attente;c'est une attente mal faite, pénible et qui se complique de laisser-aller ; on abandonne l'attente et on la reprend. En somme, l'attente se produit avec difficulté, c'est ce qu'on appelle l'impatience.

A un degré plus fort, l'attente va se mêler de colère. Il y a très souvent de la colère dans l'attente; d'ailleurs, il y a très souvent de la colère dans toutes les actions qui ne réussissent pas. La colère est une des formes de l'effort; c'est une exagération de l'action. Quand l'action ne marche pas, il y a deux conduites à tenir : ou abandonner l'action, ce qui est la forme de la paresse et la forme de la fatigue, ou au contraire la changer par une augmentation.

Or, il n'est pas toujours facile d'augmenter l'action correctement; en général, on l'augmente trop, on y ajoute un afflux de forces mal dirigées, mal coordonnées; la colère est fréquente. L'attente est un phénomène qui donne de la colère. Quand nous avons à attendre une personne pendant très longtemps, nous sommes d'abord impatients, ensuite nous devenons

irrités contre elle. Si elle arrive trop tard, elle va être mal reçue parce qu'elle est attendue avec colère.

Une comparaison plus difficile et intéressante est la comparaison de l'attente avec l'attention. Ici, les difficultés sont plus graves parce que les deux conduites sont très voisines l'une de l'autre.

Certains auteurs, Rignano en particulier, sont assez disposés à les confondre. Ils montrent, ce qui est juste, que l'attention sort de l'attente. Mais ce n'est pas exactement la même chose. Dans l'attention, l'effort se localise sur les actions actuelles : faire attention à quelque chose, c'est agir actuellement et avec plus de force que précédemment, c'est modifier les mouvements et notre conduite actuels; tandis que, dans l'attente, il ne s'agit pas d'une conduite actuelle (au lieu de l'augmenter, nous allons voir qu'on la diminue) ; il s'agit d'une conduite future et l'attente n'augmente pas les phénomènes actuellement réels de notre conduite.

C'est ainsi que beaucoup d'auteurs ont essayé de préciser ce que c'est que la conduite de l'attente; ils l'ont distinguée des autres; elle-même, on ne nous dit pas très bien ce qu'elle est.

Voici dans quel sens je vous proposerai de diriger l'interprétation.

L'attente est un phénomène qui modifie l'exécution de l'action ; elle ne modifie pas l'action elle-même. Il n'y a pas de mouvements particuliers à faire dans l'attente, le mieux est de ne pas en faire du tout car ils ne servent à rien; ils indiquent des déperditions de force: les impatiences, les colères, ne servent pas précisément à l'attente. Ce que l'attente modifie, c'est la façon dont l'acte s'exécute ; elle rentre par conséquent dans le groupe si intéressant des phénomènes de sentiment; c'est une régulation de l'action.

En quoi consiste cette régulation ? Elle me paraît consister en ceci : C'est une séparation, la plus grande possible, entre la stimulation et la consommation de l'acte. Rappelez-

vous ces notions générales précises sur l'action : l'action commence à propos d'une excitation sur la périphérie du corps, excitation que nous avons appelée stimulation : vous frappez le tendon rotulien et le réflexe se produit. Quand il s'agit de manger, vous mettez dans la bouche l'aliment ; la mastication et la déglutition se produisent. La stimulation amène l'action et, pour les physiologistes, les choses ne doivent pas se séparer.

Nous avons introduit une notion de plus en disant que l'action se produit par phases. La dernière des phases de l'action, c'est ce que Sherrington appelait la consommation. Il y a entre la stimulation et la consommation une relation déterminée suivant les actions que nous considérons. Cette séparation entre les deux est plus ou moins grande. Quand il s'agit d'un réflexe, il y a tant de centièmes de seconde entre la stimulation et la consommation du réflexe. Quand il s'agit d'une visite à faire en ville, il y a tant de minutes ou tant de quarts d'heure entre la stimulation qui est l'appel et la consommation de la visite.

Eh bien, l'attente consiste à augmenter artificiellement, par une régulation de l'action, cette séparation entre la stimulation et la consommation. Le procédé qu'on emploie à ce propos me paraît être le dédoublement de la stimulation. Si on frappe un coup suffisant sur le tendon rotulien, le réflexe se produit, il y a une stimulation ; mais nous savons cependant qu'il y a un principe de physiologie qu'on appelle l'accumulation des stimulations. Si on frappe sur le tendon rotulien un coup trop faible, le réflexe ne se produit pas et l'on est obligé de recommencer. Si vous n'attendez pas trop pour recommencer (parce que l'effet du premier coup serait annihilé), vous pourrez frapper deux ou trois coups faibles et ces deux ou trois coups faibles vont produire le même effet qu'un coup fort. La stimulation se conserve, s'accumule et elle produit le réflexe tout de même.

On dirait que l'attente a utilisé ce procédé des stimulations insuffisantes : elle a séparé la stimulation en plusieurs,

en mettant une stimulation insuffisante, puis une seconde, une troisième.

D'ailleurs, dans la physiologie, nous connaissons beaucoup de phénomènes de ce genre ; c'est ce qu'on appelle les stimulations excitantes et les stimulations déchaînantes, les stimulations préparantes et les stimulations réalisantes. Dans beaucoup de vaccinations par exemple, il y a une première injection qui ne fait que préparer le sujet ; la seconde déchaîne la réaction. Il y a donc des stimulations qui sont distinctes les unes des autres.

Dans l'attente, nous avons séparé en deux le phénomène de la stimulation. On nous parle d'une personne, nous rentrons dans un salon et on nous dit qu'elle est invitée à dîner. Immédiatement cela déchaîne l'acte de voir cette personne, de lui parler; puisqu'on nous a parlé d'elle, nous avons immédiatement des actions correspondant à celles que nous appelons les actions de salutation. Voilà l'action déchaînée.

Mais la personne n'est pas là. Nous ne pouvons pas faire l'acte: à ce moment là, nous faisons quelque chose qui est précisément l'attente. L'acte de salutation de cette personne, l'acte de dîner avec elle va se faire à une seconde stimulation qui est la vue de la personne. Les deux stimulations sont séparées l'une de l'autre.

Il est possible de séparer des stimulations de ce genre, puisque les réflexes même en donnent l'exemple. Seulement, il y a à cela un très gros inconvénient, une très grosse difficulté, dont précisément je viens de vous parler à propos du réflexe rotulien. Il ne faut pas que l'effet de la première stimulation soit entièrement perdu quand arrivera la seconde, parce que la seconde stimulation dans ce cas rencontrera un sujet qui est neuf, qui n'est pas préparé. Dans les réactions physiologiques de vaccination ou d'anaphylaxie, il ne faut pas attendre dix ans après avoir fait l'injection préparante, pour faire l'injection déchaînante parce que la préparation sera épuisée ; c'est comme

si l'on recommençait. Il faut conserver l'effet de la première stimulation, c'est-à-dire conserver l'action.

Mais on vient de vous dire que cette action ne doit pas être faite : il faut conserver l'action non faite, non consommée; c'est ici qu'intervient ce que nous appelons les phases de l'action.

L'action commence à un certain degré, à une phase que nous appellerons la phase d'érection jusqu'à la stimulation déchaînante. C'est là l'état de l'attente.

L'attente est donc une régulation active de l'action, qui sépare les deux stimulations, l'une préparante et l'autre déchaînante, et qui maintient l'action entre les deux, à la phase de préparation ou à la phase d'érection. C'est ce travail qui constitue l'attente : préparation, conservation, et déchaînement de l'action.

Regardez dans la thèse de Mlle Morand les exemples qu'elle prend et qu'elle soumet à l'expérience. Elle n'analyse pas complètement ces différentes phases d'attente mais elle emploie des mots différents. « L'essentiel dit-elle, dans une expérience d'attente, c'est la consigne ». Pour elle, la consigne, c'est l'ensemble de l'ordre qu'on donne au sujet. On met celui-ci devant l'appareil enregistreur, on lui dit : « Vous serrerez telle manette entre les doigts quand vous entendrez telle sonnette ». Qu'est-ce que cela veut dire ?

La consigne contient deux choses que l'auteur me paraît mélanger. Elle contient d'abord la première stimulation, c'est le discours qu'elle fait. Elle dit au sujet : Faites ceci ou cela. Préparez-vous à serrer l'instrument quand vous verrez une lumière. Mais c'est une stimulation, une excitation particulière à l'action. Ce qu'elle appelle la consigne est donc une première stimulation. Ensuite elle veut que le sujet continue cette action, qu'il garde tout le temps l'attitude d'un individu qui serre l'appareil. Le sujet tient la manette entre les doigts et est tout prêt à la serrer. C'est une préparation. Vous voyez donc qu'il y a dans la consigne les deux premiers éléments.

Puis vient ce qu'on appelle le signal. Le signal c'est la seconde stimulation, à l'heure où l'action doit être faite.

Ce phénomène compliqué dont nous parlons, repose sur une loi psychologique qui est au fond très importante, dont nous n'avons pas encore dit grand chose : la loi de préparation. Un acte élémentaire est toujours prêt. Nos réflexes rotuliens sont toujours prêts à être déclenchés, ou à peu près. Mais un acte supérieur n'est pas toujours prêt. Il dépend de certaines attitudes du corps, de telles dispositions des sens. Pour que je réagisse à une lumière, il ne faut pas que je lui tourne le dos ; si le signal lumineux est faible, je ne réagirai pas. Cette disposition du corps et des sens est bien plus grave qu'on ne croit. Il faut en outre que les objets dont j'ai besoin ne soient pas occupés à autre chose. Si je dois réagir avec la main droite en serrant un instrument, il ne faut pas qu'elle soit occupée à tenir une plume et à écrire ; quand j'entendrai la sonnette, il faudra que je lâche la plume et que je prenne la manette. Il faut donc préparer les sens et préparer les mains.

Le physiologiste Sherrington a insisté sur l'état du système nerveux et il a parlé d'une disposition anatomique très importante dont on ne tient pas souvent compte et qu'il appelle le « common path » (le sentier commun). Les différents organes du système nerveux sont plus ou moins séparés à leur point de départ dans le cerveau, mais remarquez que les différentes fibres qui partent du cerveau sont à ce moment très nombreuses ; elles convergent comme dans un entonnoir pour arriver au bulbe où elles sont déjà beaucoup moins nombreuses, pour se rendre enfin dans la moëlle épinière et dans les nerfs où elles sont alors en petit nombre.

Comment est-ce possible ? Ce n'est possible qu'à une condition, c'est qu'il y ait à la terminaison, des fibres qui servent à plusieurs usages ; sans cela, nous n'en finirions jamais: il faudrait dans la main autant de fibres qu'il y en a dans le cerveau puisque nous faisons tout avec la main, il faudrait un

cerveau énorme autour de la main et du bras. Il y a donc des nerfs qui sont communs.

L'auteur anglais tire deux conclusions physiologiques très intéressantes du « common path » : c'est qu'il faut nécessairement que certaines actions s'arrêtent pour que d'autres puissent commencer, parce que les sentiers sont déjà occupés par certains actes et ne peuvent pas être occupés par un autre; il faut donc que nous maintenions vide le sentier qui conduit à l'endroit, et la préparation suppose encore une rapidité du système nerveux dans une certaine fonction.

Il y a enfin une condition qui me paraît capitale, plus grave que toutes, c'est la condition de force. Comme M. Bergson l'a répété et ce qui a un peu étonné au commencement, les actes sont des phénomènes explosifs ; dans un acte, nous déchargeons la force ; mais qui dit explosion dit charge. Il faut donc que l'instrument soit chargé.

On répète toujours : « Il faut à la chasse garder son fusil chargé ». Mais dans la vie, il en est de même ; quand on a une action à faire, il faut avoir la force de l'exécuter ; si vous déchargez votre fusil d'avance, quand arrivera le moment de l'action, vous ne ferez rien de bon. C'est d'ailleurs ce qui arrive très souvent dans l'attente ; les individus qui attendent se déchargent pendant l'attente et n'arrivent plus à rien. Vous connaissez les malheurs de ceux qui attendent l'amour et qui ne sont plus capables quand arrive le moment. Il faut se conserver chargé.

Toutes ces conditions, attitude des sens, attitudes du corps, des muscles, du sentier commun dans le système nerveux et surtout conservation de la charge, sont des préparations. L'attente consiste à faire toutes ces préparations et à ne pas faire la décharge, à ne pas faire la consommation ; c'est là ce qui constitue la préparation de l'acte et l'attente.

Cette préparation est plus ou moins difficile et précisément parce qu'elle est difficile, elle présente les accidents dont

je viens de vous parler. Un individu qui attend trop longtemps, Mlle Morand le montre très bien, présente une erreur constante, c'est la décharge prématurée : le sujet doit presser la manette de l'appareil enregistreur quand arrivera un signal ; très souvent les sujets, surtout les sujets qui ne sont pas en très bonne santé ou qui ne sont pas exercés, déchargent tout le temps;ils serrent leur manette avant le signal, sans faire attention au signal : c'est la décharge prématurée. Et, quand arrive le signal, certains n'ont plus de force et pensent à autre chose.

C'est tout ce travail qui nous permet de faire l'attente. Comment se fait-il que tout ce travail compliqué puisse lutter contre la durée et contre la présence ou l'absence ?

C'est le mystère de la métaphysique. Nous avons réussi à faire ce travail, il a été préparé de bien des manières et il a fini par réussir plus ou moins bien. Il est probable que, pendant la période où nous faisons l'acte de l'attente, le monde, de son côté, fait quelque chose.

Vous vous rappelez l'exemple célèbre de Bergson et de son verre d'eau sucrée. Il fait remarquer qu'il y a des circonstances où nous avons beau faire et beau dire, nous sommes obligés d'attendre. Il veut boire un verre d'eau sucrée et il met du sucre dans un verre d'eau. Pour que le sucre fonde, il faut faire quelque chose ; ce quelque chose, c'est l'attente, et, pendant qu'il attend, il se fait un travail de dissolution.

Il en est ainsi dans tous les évènements du monde. Le monde travaille de son côté pendant que nous restons à l'état de préparation et, au bout d'un certain temps, si nous sommes toujours prêts, si l'attente n'a pas été épuisée, nous pouvons réussir à faire l'action terminale.

Cette action que les animaux et les hommes ont inventée, s'est préparée très lentement ; il a fallu des siècles et des siècles pour que les êtres vivants sachent attendre. Vous n'avez qu'à écouter aujourd'hui les individus qui nous entourent. On peut les classer d'après le développement de l'attente : les faibles,

les arriérés ne savent pas attendre du tout, d'autres savent attendre un peu, d'autres beaucoup, et cela correspond à une évolution des conduites très différente.

Sur ce point, Rignano donne des renseignements assez justes. L'attente est sortie d'une conduite animale : l'acte de faire le guet, de guetter une proie qui sort du terrier. Le fait de restreindre le mouvement, de ne pas sauter tout de suite sur le terrier dès que l'animal sent l'odeur de sa proie, est un acte d'attente qui commence;seulement il est déterminé par des conditions uniquement physiques, et plus tard, il existera même en l'absence de ces conditions.

L'attente a évolué, elle se complique. Nous pouvons signaler chemin faisant un phénomène curieux que nous connaissons tous et qui est le phénomène de la recherche. C'est une complication de l'attente. Dans l'attente simple, nous ne bougeons pas, nous ne faisons rien pendant que nous attedons. Quelqu'un doit venir ; nous pouvons rester assis dans un fauteuil et ne pas bouger le moins du monde ; c'est l'attente simple. Mais, dans certains cas nous ne pouvons pas y tenir et nous faisons nous-mêmes quelques pas au-devant de lui, nous allons ouvrir la fenêtre pour voir s'il arrive, nous allons regarder dans l'escalier pour voir s'il monte. Nous faisons des actes qui vont favoriser la stimulation déchaînante. En effet, si nous allons au-devant de celui que nous attendons, nous le verrons un peu plus tôt, nous favorisons la stimulation déchaînante.

Il en est ainsi dans toutes les recherches. Vous voulez trouver un papier que vous avez égaré, c'est un phénomène d'attente, car vous ne l'avez pas en ce moment-ci sous les yeux, mais vous y pensez ; vous pouvez attendre qu'il vienne tout seul, ce sera rare, et alors vous êtes obligé de l'aider à venir en préparant la vue de ce papier, en modifiant l'attitude des autres papiers, en enlevant ceux qui sont dessus pour arriver à le mettre en évidence. C'est exactement comme lorsque vous allez dans

l'escalier voir si la personne que vous attendez arrive. Il y a ainsi des phénomènes qui sont des modifications de l'attente.

Mais je voudrais vous parler d'une question qui me paraît plus importante que tout et qui me servira de point de départ, quand nous commencerons, dans trois semaines, les études sur la mémoire.

L'attente que nous avons expliquée doit se terminer d'un moment à l'autre ; elle se termine comme un acte quelconque. Nous avons étudié les terminaisons de l'action par le succès ou par l'échec : il y a des succès de l'attente, il y a des échecs de l'attente. L'un et l'autre sont très marqués et très importants parce que l'acte de l'attente est lui-même important et fatigant. Il y a des succès d'attente qui nous réjouissent plus que le succès de l'acte pur et simple. Mais il y a surtout des déceptions et des insuccès de l'attente ; ils sont très pénibles et même je dirai presque très dangereux. En effet, l'attente augmente le travail et la dépense des forces ; attendre est très fatigant, très troublant, et si vous avez attendu pour rien du tout, sans arriver à pouvoir satisfaire l'attente, vous avez dépensé vos forces pour rien et vous risquez un épuisement très grand.

Comme nous avons dans la vie énormément d'attentes, nous sommes exposés à beaucoup de déceptions et par conséquent à une usure des forces qui serait terrible. Il est nécessaire de parer à ce danger et d'éviter les déceptions trop graves, les attentes inutiles. Il faut supprimer les attentes, de même que dans certains cas il a fallu les produire.

Il y a un cas malheureusement très fréquent dans lequel les attentes prolongées sont tout à fait inutiles et sont même dangereuses ; c'est le cas auquel je faisais allusion dernièrement en vous parlant des conduites de la mort. Quand nous assistons à des morts, quand nous voyons des morts et quand nous mourons nous-mêmes, il n'y a plus d'attente. Les conduites qui sont préparées vis-à-vis d'une personne, les conduites qui doivent lui parler, l'aider, ou qui doivent la renvoyer ou lutter contre elle,

deviennent radicalement inutiles, et vous avez beau y ajouter de l'attente, vous n'arriverez jamais à rien.

Les êtres primitifs, les animaux encore aujourd'hui ne savent pas se conduire dans cette circonstance. Que fait un animal vis-à-vis de la mort ? Je ne crois pas me tromper en disant que le chien qui aime beaucoup son maître se borne à attendre. Pour le chien, la mort du maître est une absence qu'il ne comprend pas, qu'il trouve ridicule, mais il lutte contre elle par le procédé classique de l'attente.

Il va alors se produire deux choses. Ou bien cette attente va s'épuiser et les tendances auxquelles l'attente se joint n'ayant aucune espèce d'exercice, vont peu à peu diminuer et disparaître et l'attente se terminera par l'oubli. L'oubli sera favorisé quand il aura un autre maître qui s'occupera de lui, auquel il s'intérressera.

Ou bien, s'il ne peut pas oublier — et cela arrive — il va s'épuiser et il mourra. C'est un animal qui ne sait pas faire la conduite de la mort.

Les hommes, au contraire, ont une conduite de la mort. Cela paraît surprenant, car nous entendons la mort comme un phénomène purement physiologique, comme un phénomène brutal qui nous frappe de l'extérieur et pour lequel nous n'avons rien fait. On dit habituellement que nous mourons bien tout seuls et sans y rien faire. La mort précisément supprime les fonctions et les actions, celle-là comme les autres. Par conséquent, la mort se ferait toute seule. C'est un peu exagéré et il doit y avoir, même dans notre mort à nous-mêmes une question d'adaption et de conduite. Il y a des conduites de la mort.

Nous les voyons quelquefois exagérées par la maladie. Je vous ai souvent rappelé une impression qui m'avait frappé. Dans la même matinée, je voyais deux personnes différentes, l'une une névropathe atteinte d'obsession presque mélancolique et qui avait la malheureuse habitude de mourir tous les deux jours ; c'était très fatigant, surtout pendant qu'elle mourait com-

plètement: c'étaient des désespoirs, des gémissements, des appels au secours, des réclamations de ses parents, du médecin, de ses enfants, du prêtre, puis elle agonisait et elle mourait. Malheureusement, le médecin qui l'observait ne trouvait rien et on ne remarquait aucune espèce de trace de phénomène physiologique qui indiquât un danger quelconque. J'étais même très souvent impressionné par cette agonie jouée avec exactitude, et je recherchais pour la centième fois s'il y avait une raison. Il n'y en avait aucune.

Dans la même matinée, je voyais un magistrat fort distingué, homme d'une soixantaine d'années, qui mourait d'une pneumonie ascendante. D'après mon impression, je me suis cru obligé de dire à sa famille qu'à mon avis, c'était fini et que, dans la journée probablement, il mourrait. Le souffle pneumonique avait monté, il n'y avait pas de doute.

Son attitude était extrêmement bizarre. Cet homme très tranquille et très gai me reprochait tout le temps de l'empêcher de se lever; il voulait aller prendre les épreuves d'un de ses livres pour les corriger et il voulait retourner au travail. Il était d'ailleurs très gai avec ses enfants, ce qui n'a pas empêché qu'il est mort à six heures du soir.

Il y a une attitude de mort sans mort, et il y a une mort sans attitude de mort, ce qui nous montre qu'il y a des conduites particulières de la mort. Comme toujours, les conduites personnelles sont auparavant sociales et, avant d'avoir une conduite vis-à-vis de notre propre mort, nous avons des conduites vis-à-vis de la mort des autres. Nous voyons mourir bien des gens, malheureusement, c'est une des néccessités de la vie et nous savons nous tenir à la mort des personnes; nous nous conduisons d'une façon particulière. C'est l'enterrement, ce sont les cérémonies, ce sont des symboles que nous ajoutons à des conduites profondes. Ces conduites profondes sont faites au moment de la mort et après la mort, et nous les rendons visibles à l'extérieur. Mais la véritable conduite de la mort, vis-à-vis d'un indi-

vidu, me paraît pouvoir être exprimée par le mot de liquidation, de détente.

Nous avons dans l'esprit une quantité énorme de tendances prêtes à fonctionner. C'est la salutation dont je vous ai parlé qui les résume; il y a des conduites d'affection, d'antipathie, de haine. Il y a des devoirs vis-à-vis de ces personnes, des remerciements, des invitations, des réponses. Tant que la personne est vivante, nous conservons toutes ces conduites-là. Si je revois cette personne, je la saluerai de telle manière, je lui dois telle chose, je lui rendrai tel service ou je lui demanderai tel service. Tant qu'un individu est vivant, nous avons quelque chose de vivant en nous-mêmes par rapport à lui; mais quand il est mort, nous savons par une triste expérience qu'il ne faut pas conserver tout ce fatras de dispositions vis-à-vis de lui. On ne déteste plus un mort, c'est ridicule. Quand la malade dont je vous ai raconté l'histoire, allait encore, sept ou huit mois après la mort de sa belle-mère, insulter sa tombe, c'était absurde. La haine est une défense, mais contre une personne qui est morte, cela ne sert à rien. Il est de même absolument fou de conserver de l'amour pour une personne qui est morte. L'amour est une disposition à lui rendre service, à jouir soi-même de ses propres joies : « gaudere felicitate aliena »; c'est une disposition à une foule d'actions vis-à-vis de cette personne. Mais toutes ces actions sont perdues; elles n'arriveront jamais à l'exécution; par conséquent elles ne sont plus bonnes à rien; peu à peu, nous les perdrons toutes, mais nous n'allons pas faire comme le chien qui attend sur la tombe de son maître indéfiniment et s'épuise à attendre.

Les individus intelligents sont malheureusement des cœurs secs et des ingrats. Après la mort d'une personne, on ferme et c'est fini. Nous avons un acte essentiel, caractéristique de la mort, c'est l'héritage. Quand un individu est mort, on hérite de lui et tout est là. L'héritage, c'est la suppression radicale de toutes les précautions que l'on prenait vis-à-vis des proprié-

tés et des droits. Cet individu avait tel poste, il jouait tel rôle, il avait telle fortune, tels vêtements; pendant sa vie nous sommes décidés à respecter tout cela. Il a ce poste, nous ne le prenons pas, puisqu'il l'a déjà; il a des titres, on les lui laisse; on le salue de ce nom-là et on ne s'affuble pas soi-même de son titre; on s'incline devant le droit de propriété générale, on ne met pas ses vêtements.

Il est mort. A son enterrement, on parle déjà des dispositions que l'on prendra pour nommer quelqu'un à sa place; on ne discute d'ailleurs que de cela pendant les enterrements; on s'occupe toujours de l'héritage de ses fonctions et les héritiers partagent ses vêtements. Tout de suite, on supprime toutes les actions que l'on faisait.

C'est un acte que cette suppression. Je vous ai déjà dit un mot à ce propos en parlant de l'émotion. Non seulement nous devons faire des actions et les préparer, mais il faut savoir les supprimer, et il y a des cas dans lesquels nous faisons la dissolution des tendances. L'émotion les fait rétrograder, elle ne les supprime pas entièrement. La mort de quelqu'un, qui est une émotion, va plus loin et supprime les conduites. Cette suppression est faite plus ou moins complètement : la mort supprime la plupart des actions, mais est-ce qu'elle en laisse ?

Elle laisse les conduites verbales. Nous prenons les titres, les vêtements, nous continuerons pendant quelque temps à parler de la personne.

Cette conservation des conduites verbales va être précisément le point de départ de la mémoire, mais avant d'étudier cette organisation de la mémoire, nous résumerons ces études sur la durée en examinant la durée intellectuelle.

22 Décembre 1927.

VII. La durée intellectuelle

Mesdames,

Messieurs,

DANS la première partie de ces leçons, nous avons étudié ensemble un problème plus simple que celui de la mémoire; nous avons cherché quels étaient, dans la conduite des êtres vivants, les faits les plus élémentaires qui pouvaient servir de point de départ à la notion de durée, à cette notion élémentaire sur laquelle se construisent toutes les idées relatives au temps.

Nous avons d'abord remarqué une première chose, c'est que, dans les actes simples de mouvement, dans le mouvement considéré en lui-même tel qu'il existe dans les actes élémentaires qu'on appelle réflexes, il n'y avait rien de particulièrement caractéristique qui eût rapport au temps et à la durée. Un mouvement réflexe a une certaine intensité, une certaine direction, une certaine forme, mais tout cela se rattache plus ou moins à l'espace et ne se rattache pas au temps.

Comment peut-on imaginer qu'il y a des actes élémen-

taires qui ne contiennent pas le temps et que, par conséquent, il y a des êtres simples, primitifs, qui ne se comportent d'aucune manière par rapport au temps, qui ne connaissent pas, psychologiquement, le temps ?

Cette idée était déjà formulée dans le livre remarquable de Guyau. Vous le trouverez dans la préface, à la page 12, et dans le texte même, vers la page 10. Il y a des êtres qui ne comprennent pas et qui n'ont aucune conduite relative au temps.

Cela est-il intelligible? Oui, à la condition que vous distinguiez soigneusement le point de vue de l'observateur et le point de vue du sujet observé. L'observateur est rempli par des conceptions métaphysiques et scientifiques ; il est convaincu d'avance que le temps existe partout, qu'il s'applique à tout et alors, naturellement, l'observateur se figure que le temps s'applique également au sujet qu'il considère. Au point de vue philosophique, il est absurde de dire qu'il y a des êtres en dehors du temps.

Mais nous nous plaçons au point de vue psychologique et nous cherchons les conduites de cet être vivant. Or il y a certainement chez un être vivant des conduites qui ne s'appliquent pas à tous les caractères du monde. Il y a des êtres vivants qui ne se conduisent d'aucune manière par rapport aux étoiles, et cependant les étoiles subsistent. Il y a de même des êtres vivants qui ne se conduisent psychologiquement d'aucune manière par rapport au temps quoique le temps les englobe ainsi que bien d'autres choses.

Le temps n'apparaît à notre avis qu'un peu plus tard, lorsque ces actes sont modifiés par des régulations particulières. Il apparaît à l'époque de la formation des sentiments, en même temps que les différents sentiments. Le commencement du temps est un sentiment plus ou moins vague. Ce sentiment primitif doit se rattacher plus ou moins au phénomène de l'effort; il est un commencement d'effort. Il est une des formes de l'effort, qui en a d'ailleurs beaucoup.

Le premier effort qui a rapport au temps, c'est l'effort de continuation. Plus tard, cet effort se systématise dans des formes particulières. L'effort n'est pas exactement le même au commencement de l'action et à la fin de l'action. Il y a donc, dans ces sentiments primitifs, des sentiments relatifs au commencement, des sentiments relatifs au milieu et à la continuation de l'action, et des sentiments relatifs à la terminaison de l'action.

Ce sont ces sentiments très vagues, très confus, qui servent de point de départ aux constructions que l'on fera plus tard sur la durée et sur le temps. Les premières constructions qui se bâtissent sur eux sont d'ailleurs bien simples et déjà plus intelligibles. Ce sont les phénomènes de présence et d'absence, les conduites de l'attente, les conduites du rythme, qui sont déjà des conduites adaptées au temps, parce qu'elles sont adaptées aux premiers sentiments de continuation, de changement, de terminaison.

Cette affirmation qui a rempli les six ou sept leçons que nous avons faites jusqu'à présent, paraît en elle-même assez simple et cependant, si on y réfléchit, elle se heurte à des conceptions philosophiques qui sont très répandues, qui jouent un très grand rôle, aujourd'hui surtout.

Prenons par exemple les philosophies si importantes que nous a présentées M. Bergson dans ses différents ouvrages où il parle sans cesse du temps. Pour M. Bergson, le temps, la durée sont des choses fondamentales; tout est fondé sur elles et la connaissance de la durée est le point de départ de toute l'évolution spirituelle.

Est-ce que M. Bergson adhérerait complètement à l'en seignement que nous venons de faire? S'il avait fait ce cours à ma place, il l'aurait fait certainement avec beaucoup plus d'éloquence, mais est-ce qu'il aurait expliqué exactement comme moi, toutes ces choses?

Je n'en suis pas convaincu. Il se serait arrêté tout de suite

par une des réflexions qui remplissent tous ses livres. Vous la trouverez bien développée dans «*l'Évolution créatrice* », p. 61. En particulier, il serait arrêté par cette remarque primordiale : la notion de durée, nous aurait-il dit, est plus compliquée que cela; elle implique nécessairement les notions de l'avant et de l'après. Quand il n'y a rien avant et quand il n'y a rien après, quand vous ne distinguez pas ces deux choses, il n'y a pas de durée. Or, à quelle condition peut se faire une pareille distinction? Il faut que l'avant et l'après soient en quelque sorte réunis sous nos yeux pour que nous puissions les comparer. Or, ce qui est avant a la singulière propriété d'être disparu, de n'exister plus du tout au moment où vous considérez ce qui est après. Pour que vous puissiez faire la comparaison de l'avant et de l'après, il faut que, d'une manière quelconque, vous ayez conservé ce qui est avant, et vous ne pouvez le conserver que par une opération psychologique bien connue qui est l'opération de la mémoire. En somme, vous avez commencé votre cours par des sentiments et vous n'avez pas dit un seul mot de la mémoire ; c'est un singulier oubli.

Je lui répondrai : Ce n'est pas tout à fait un oubli; c'est peut-être plus grave qu'un oubli, c'est un crime intentionnel. Je sais très bien que tous les auditeurs d'un cours qui entendent parler de la durée, du temps, aspirent à ce que l'on parle de la mémoire. Les malheureux ! Les ai-je tenus en haleine pendant longtemps en ne leur disant pas un mot de la mémoire !

Autrefois, j'ai commis un crime du même genre en faisant deux années entières le cours sur les éléments de la psychologie sans prononcer le mot de conscience, et j'en étais très fier, car on pouvait tout justement remettre à plus tard le problème qui embarrasse les débuts de la psychologie.

Vous voulez que le temps commence par la mémoire. Est-ce que vous ne mettez pas un peu la charrue avant les bœufs? Vous placez au commencement des opérations terminales et très compliquées; vous allez introduire dans la notion

du temps des choses qui ne sont bonnes que dans la philosophie ultérieure et qui vont colorer tous vos systèmes. Je ne suis pas étonné que le temps vous paraisse un phénomène essentiellement psychologique, essentiellement spirituel, que plus tard, vous alliez me refuser le temps pour les objets matériels quand vous avez commencé par lier le temps avec la mémoire. Il est bien évident que vous en tirerez tout ce que vous voudrez.

Mais est-ce légitime et surtout est-ce nécessaire?

Je reviens encore une fois à la discussion que j'avais pris la précaution de vous indiquer sommairement au commencement du cours ; c'est que la conception de l'évolution réclame certaines précautions nécessaires. L'évolution consiste à expliquer les choses par les premières apparitions de ces choses, à marcher graduellement du commencement vers la fin, à évoluer en un mot; mais prenez bien garde à ce que vous appellerez les premiers commencements des choses. Il ne faut désigner de ce nom que des faits observés et des faits observés en tant que primitifs. Vous n'allez pas d'avance faire des théories *a priori* sur le commencement des choses.

Dans l'exemple du chêne et du gland, je vous disais : *A priori*, rien ne vous affirme que le gland soit le germe du chêne; vous n'en savez rien. Ce n'est qu'en vérifiant grâce à des expériences qui consistent à semer le gland, à voir grandir le chêne, que vous pouvez affirmer une chose pareille. D'avance, vous ne savez pas si le chêne sort du gland, ou d'autre chose, ou de n'importe quoi et si vous parliez a priori, vous seriez entraînés à mettre dans le germe du chêne toutes les propriétés du chêne, et vous diriez en particulier : « Le germe du chêne doit contenir des fleurs puisque le chêne en contient », et ce serait, comme je vous le disais à ce moment là, la théorie de l'homunculus (théorie des petits germes).

Si vous parlez de la mémoire au point de départ de la durée, est-ce que vous ne commettez pas une erreur du même genre? Sans aucun doute, la mémoire est extrêmement impor-

tante dans le temps. Nous annonçons tout justement que la deuxième partie de ce cours, la plus étendue, sera consacrée au rôle de la mémoire. Il est incontestable qu'elle joue un grand rôle. Je vous accorderai même que, chez un individu adulte et civilisé de notre époque, il n'y a pas de temps sans mémoire. La mémoire est nécessaire pour l'évolution du temps, mais est-elle nécessaire pour son commencement?

Je n'en sais rien du tout. C'est une question d'observation, et si nous constatons des germes de temps sans mémoire, nous devons les constater et les accepter, de même que nous constatons un gland qui est le point de départ du chêne et qui n'a pas de fleurs, même pas de feuilles.

A cela, Bergson répondrait, dans différents passages de son livre : « C'est peut-être vrai au point de vue de l'observation. Mais cela nous amènerait à des conséquences inacceptables, absurdes. Vous allez être obligé d'admettre une durée qui n'a pas d'avant et qui n'a pas d'après et qui par conséquent est identique à un espace, car ce qui sépare l'espace de la durée, c'est précisément l'avant et l'après. Si vous ne parlez ni de l'un, ni de l'autre et si vous ne parlez pas de mémoire, votre durée est une étendue quelconque et une étendue spatiale aussi bien qu'une étendue temporaire. Vous êtes en plein dans des absurdités ».

Ici encore, j'aurais le désir de dire que cela m'est égal et que les absurdités doivent exister dans l'évolution de l'esprit humain. On admettait autrefois qu'il n'y a pas de croyances absurdes, que les hommes sont régis par le principe d'identité, de contradiction et que ce principe empêche absolument les absurdités. Hélas ! il y a une foule de croyances absurdes. Encore aujourd'hui, il y a des gens qui ont été jusqu'à dire — et cela ne les gênait pas du tout : « Nous croyons des absurdités. Cela ne nous empêche pas de les croire très bien et de raisonner sur elles ». L'absurdité est une constatation terminale, lointaine et d'ailleurs bien variable. Ce qui est absurde aujourd'hui

sera peut-être très raisonnable demain et inversement. Il ne faut pas être trop logique, car la logique est extrêmement relative.

Quant à la confusion du temps et de l'espace, elle ne me gêne pas tant que cela. Pourquoi voulez-vous donc qu'au début des conduites vivantes, il y ait de la distinction et de la précision ? La distinction et la précision sont des phénomènes ultérieurs et tardifs; ils n'arrivent que peu à peu. Tous les mouvements ont commencé par être des mouvements confus; ils contiennent les deux directions et, peu à peu, la direction se resserre et alors elle se divise en deux directions, l'une à droite, l'autre à gauche. Les premiers actes sont des actes vagues et confus ; ils contiennent l'une et l'autre.

Pourquoi voulez-vous qu'au commencement, les premiers êtres distinguent le temps et l'espace? Aujourd'hui même, êtes-vous si forts pour les distinguer? Est-ce que nous n'arrivons pas à des théories mathématiques qui embrouillent terriblement le temps et l'espace, qui les mélangent tant et plus ? Il n'y a pas de difficulté à admettre qu'au commencement, ces deux modifications de l'acte étaient mélangées l'une avec l'autre.

Je vous renvoie à ce propos à une discussion très bien faite dans les ouvrages de Baldwin concernant la pensée spirituelle et le corps matériel. Aujourd'hui, dans notre esprit, nous sommes convaincus qu'il y a une distinction très nette entre ce qui est pensée et ce qui est corps. Nous séparons l'esprit et le corps; nous séparons la pensée et la matière. Mais est-ce que cette séparations a toujours été faite? Est-ce que les premiers hommes étaient forcés de penser matériellement s'ils ne pensaient pas spirituellement? On disait : « Les premiers sauvages sont des matérialistes ». Pauvres gens! Ils n'étaient pas plus matérialistes que spiritualites. Ils étaient l'un et l'autre, simultanément; ils mélangeaient la conception de la matière et de l'esprit, et Baldwin décrit très bien une longue période dans

laquelle il y a des conduites qui sont vaguement adaptées à cette confusion de l'esprit et de la matière; la distinction ne se fera qu'ultérieurement.

Je ne serais pas du tout surpris que les premières conduites relatives à la durée soient un mélange confus de temps et d'espace. Guyau, dans l'ouvrage dont je vous parlais, le disait déjà; pour lui, au commencement, l'espace et le temps sont confondus.

S'il en est ainsi, peu nous importe que nous ne puissions pas les distinguer. Nous vous accordons très bien que les premiers sentiments de durée ne les distinguent pas. Dans le sentiment vague de continuation dans le temps, il y a un mélange de continuation dans l'espace; si l'individu marche, cette continuation porte sur des kilomètres, mais en même temps, il y a une continuation dans le temps car ces kilomètres représentent des heures et vous savez très bien qu'aujourd'hui encore les paysans mélangent les deux expressions; ils vous diront simultanément : « Cet endroit est à six kiomètres ou cet endroit est à une heure ». Tout cela s'embrouille.

Nous pouvons très bien maintenir ce que nous disions sur le commencement de la durée. Elle débute dans des phénomènes qui ne contiennent pas la mémoire. La mémoire n'a pas cette nécessité fondamentale qu'on a supposée. C'est quelque chose de beaucoup plus tardif et de plus évolué.

Mais il est incontestable que les notions primitives de durée et les sentiments de continuation, de terminaison et de commencement ne suffiraient pas et que ces sentiments ne sont que des germes qui évoluent ultérieurement, qui se développent surabondamment. Nous sommes au commencement d'une évolution; nos ancêtres ont mis des siècles à parvenir au point où nous sommes et nos descendants se moqueront de nous et nous traiteront de sauvages. Ils auront de tout autres conceptions et de tout autres phénomènes psychologiques; il faut nous en ren-

dre compte. Ce que nous avons à comprendre, c'est la série des opérations qui se sont ajoutées à ces premières notions.

La construction de la durée élémentaire se fait déjà d'une manière assez compliquée avant d'ariver à la mémoire que nous aurons à considérer plus tard, et, avant d'y ajouter la mémoire, je crois qu'il faut y ajouter autre chose de beaucoup plus simple : la conscience.

Ah ! ici encore, je vais me faire agonir de sottises par les philosophes.

« Ajouter la conscience, et vous parliez de psychologie depuis quelque temps ! me direz-vous. Vous parliez de conduites psychologiques : ces conduites psychologiques devaient contenir la conscience, puisque la conscience est la définition même du fait psychologique. »

Ici encore, ce sont des notions embrouillées qui ont amené pendant beaucoup trop longtemps la séparation des physiologistes et des psychologues et qui ont rendu les études beaucoup trop difficiles.

Le mot conscience est un mot terrible quand on l'applique à des phénomènes psychologiques. C'est un mot très difficile parce qu'il contient tout ce qu'on veut; comme il n'est pas précis, chacun l'interprête à sa façon.

Dans le mot « conscience » exactement comme dans le mot « temps », vous pouvez mettre des notions métaphysiques générales. Vous pouvez déjà soutenir a priori que tout ce qui existe dans le monde est conscient. Et, forts de ce principe que vous avez posé tout à fait par imagination, vous en conclurez évidemment que les phénomènes de continuation, d'effort, de commencement, sont des phénomènes conscients. C'est certain, c'est un raisonnement purement logique, mais nous n'en savons absolument rien : ce sont des affirmations.

La conscience peut s'entendre autrement, d'une manière beaucoup plus précise. La conscience désigne pour nous un cer-

tain aspect perfectionné des conduites psychologiques. Toutes les fois que nous disons : « J'ai bien conscience de quelque chose », nous voulons dire : « Je fais plus que de le croire, je fais plus que de faire cette promesse, je la fais d'une manière particulière ».

La conscience est un perfectionnement des conduites psychologiques. De cette manière, le mot « conscience » et les mots inverses de « subconscience » et d' « inconscience », doivent être compris d'une manière toute relative. Tout, dans ce monde, est relatif et, quand on prend des notions absolues, on s'embrouille et on ne comprend plus rien du tout.

Les phénomènes psychologiques forment une longue hiérarchie. On pourrait les marquer au tableau par une série de lignes superposées les unes aux autres. Tout phénomène psychologique qui est supérieur à un autre, qui est à une ligne supérieure, tout phénomène qui contient une opération psychologique perfectionnée, surajoutée à la précédente, est un phénomène conscient par rapport à l'autre. Tout phénomène inférieur est un phénomène subconscient par rapport au premier.

Dans l'exemple que je prenais précédemment, le sujet qui vous dit : « J'ai conscience de l'importance de ma promesse », est un individu qui a plus conscience que celui qui fait la promesse étourdîment. La promesse étourdie sera subconsciente par rapport à la promesse réfléchie et par rapport à la promesse avec affirmation intelligente.

Il y a ainsi un sens variable du mot « conscience ». Si vous voulez préciser davantage les choses, nous arriverons à dire que certaines opérations, les opérations du niveau moyen de l'esprit par exemple, les opérations de la croyance réfléchie, seront désignées comme particulièrement conscientes.

Si vous voulez être plus sévères, vous pourrez dire que vous placerez la conscience au-dessous, dans ce niveau que nous avons appelé ici même, le niveau socio-personnel. Les régulations de l'action, les efforts pour vivre, l'instinct vital donnent

de la conscience aux phénomènes. Un animal qui fait un réflexe quelconque, même si ce réflexe lui fait du mal, n'est pas conscient. Cet animal qui gouverne son réflexe, qui l'arrête par l'instinct vital de manière à ne pas se nuire à lui-même, est un individu conscient. La conscience prend ainsi un sens relatif et, de cette manière, elle peut s'appliquer à des phénomènes de continuation et d'effort qui, primitivement, n'étaient pas conscients.

Cette interprétation de la conscience explique un mot qui devient aujourd'hui à la mode et qui me paraît très important, beaucoup plus profond que le mot vague de conscience; c'est le mot qui avait été employé surtout par M. Claparède, le distingué psychologue de Genève, le mot de « prise de conscience ». Je voudrais vous rappeler les travaux de M. Claparède sur ce sujet : « *La Psychologie de l'enfant* » (Genève 1916) ; « *La Psychologie de l'intelligence* », dans la revue « *Scientia* » « *La Pensée et le langage chez l'enfant* » (1923, p. 296) et « *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant* » (1924, p. 31).

Cet auteur emploie perpétuellement le mot « prise de conscience ». Cette expression me plaît beaucoup; c'est quelque chose de plus que le simple phénomène psychologique. Un enfant commence à marcher; il n'a pas encore conscience qu'il marche; ce n'est qu'au bout de quelque temps qu'il va faire une découverte formidable : il s'apercevra qu'il sait marcher, et cette découverte se caractérisera par le besoin de marcher, par la réclamation d'aller se promener, par le désir de ne plus rester dans son lit. Il sait qu'il peut marcher, il a pris conscience de la marche.

L'enfant parle, il baragouine des sons quelconques longtemps avant de savoir qu'il sait parler; il ne se sert pas de la parole, il l'a et il ne l'empoie pas; ce n'est qu'au bout d'un certain temps qu'il découvre qu'il sait parler, qu'il commence à utiliser la parole, à s'en servir d'une manière spéciale.

Il en est ainsi pour tous les phénomènes psychologiques. On peut dire qu'un ouvrage de psychologie devrait, à tous les chapitres, avoir deux études : l'étude du langage d'abord, langage inconscient qui s'exécute en tant que langage, et puis la prise de conscience du langage et les modifications que cette prise de conscience amène au langage; la marche subconsciente et la marche consciente; la mémoire subconsciente et la mémoire devenue consciente, avec prise de conscience, et ainsi pour tous les chapitres, même pour le raisonnement, car enfin, il y a des êtres qui raisonnent et qui ne savent pas qu'ils raisonnent; ils font de la prose sans le savoir et ce n'est qu'au bout d'un certain temps qu'ils le savent.

Il y a eu la prise de conscience par rapport au temps comme il y a eu la prise de conscience de la marche, du langage et du raisonnement.

Dans ce sens, le mot « prise de conscience » s'applique à énormément de choses. Tous les raisonnements mathématiques d'aujourd'hui, toutes les discussions sur la théorie de M. Einstein, sont des prises de conscience du temps. Tout ce que l'on peut raisonner, tous les systèmes philosophiques sont des prises de concience du temps.

Mais en psychologie, il faut d'abord attacher la plus grande importance au commencement de cette prise de conscience, aux premiers perfectionnements qui se surajoutent aux sentiments d'effort, de continuation, aux phénomènes élémentaires.

A ce point de vue, j'attirerai votre attention sur deux ou trois choses qui sont les premières complications de la durée et qui la précisent, peut-être avant qu'on y mette la mémoire.

D'abord, un caractère important de la pensée est l'objectivation ou l'extériorisation, la représentation de l'action extérieure; ensuite la dénomination, l'emploi du langage. Un acte n'est pas encore conscient, il n'est pas nommé, il n'est pas distingué des autres mots. On peut avoir des mots pour les autres

conduites ; pour lui on le fait sans le nommer ; ce n'est que lorsqu'on est déjà développé qu'on le nommera.

Viennent ensuite les conduites intellectuelles. C'est là un problème bien difficile. Je vous avais annoncé vaguement l'intention que j'avais de reprendre l'année prochaine les conduites intellectuelles et l'intelligence élémentaire que nous avons étudiées en 1912. En regardant mes anciennes notes, j'ai vu que je vous donnais pour comprendre l'intelligence un exemple un peu enfantin. Il faisait image et il expliquait comment je voulais comprendre l'intelligence.

Il s'agissait d'une vieille dame de soixante-dix-sept ans qui était restée physiquement très valide et même forte. Cette dame, à une foule de points de vue, méritait infiniment d'égards et de respect: non seulement son âge, mais sa fortune, sa situation personnelle les exigeaient. C'était la veuve d'un homme politique de grande importance; elle était mère et grand-mère de grands personnages; elle-même avait joué dans la carrière un rôle à peu près politique qui avait été de très grande valeur; elle était très connue, avait déjà mérité tous les hommages possibles et avait une très grande surface au point de vue social. D'ailleurs elle était violente et un peu colère et elle exigeait tous les honneurs, sachant au besoin les réclamer.

Mais d'autre part, un certain affaiblissement déterminé par la névrose lui donnait une conduite plus modeste. Elle faisait et elle disait une foule de bêtises qu'il aurait mieux valu supprimer. Elle voulait manger et même un peu boire d'une manière tout à fait fâcheuse. A ce point de vue, il fallait au contraire lui manquer de respect et l'arrêter, la gouverner en somme. Une garde qui était placée auprès d'elle avait reçu des instructions en ce sens.

Mais un jour cette garde arrivait chez moi au désespoir en me disant : « La situation qu'on me donne n'a pas le sens commun ; les ordres que vous m'avez donnés sont absurdes et

par conséquent inexécutables. D'un côté vous réclamez pour la malade tous les respects possibles et tous les égards, et vous me dites que je dois la considérer comme ma supérieure, donc je dois lui obéir. D'autre part, vous me dites de la surveiller constamment, de l'empêcher de faire une foule d'actions et de lui commander perpétuellement une foule de choses. Mais commander implique une supériorité ; si je lui commande, c'est moi qui suis la maîtresse et pas elle. Comment voulez-vous que je m'en tire ? ».

Eh bien, je me permettais de considérer cette garde comme très bête, car je pensais, à part moi, que les femmes sont parfaitement capables de se conduire en apparence comme des petits moutons mais d'être au fond tout à fait entêtées et d'arriver à tout ce qu'elles veulent. Il est vrai que cette conduite des femmes se fait d'ordinaire vis-à-vis des Messieurs et qu'elle est plus difficile vis-à-vis d'une vieille dame; mais enfin la garde aurait pu y parvenir. Voilà ce que j'appelle l'intelligence. Qu'est-ce donc d'après mon exemple bizarre ?

C'est que, vis-à-vis de cette dame, nous avions nécessairement deux conduites que la garde trouvait contradictoires: celles du respect et celle du commandement. Il fallait lui commander et en même temps la respecter. Comment se tirer d'affaire ?

Les brutaux et ceux que j'appelle les inintelligents font l'une ou l'autre : « Ou je commande, ou j'obéis. Ou je la traite brutalement avec mépris, ou je la traite avec respect. »

Je compare cela aux appareils enregistreurs qui se trouvent dans les gares. Il y a deux boutons : un qui vous donne du chocolat, l'autre de la poudre de riz ; on presse l'un ou l'autre mais pas entre les deux ; on ne peut pas combiner les deux.

L'intelligence consiste justement à combiner les deux, à inventer des conduites intermédiaires entre les deux termes extrêmes qui paraissent inverses, conduites qui ne soient ni

A ni B mais qui soient entre les deux. Bien plus, il faut que ces conduites intermédiaires se rapprochent tantôt de A, tantôt de B. C'est ce que l'on appelle une relation fonctionnelle.

L'intelligence ainsi entendue intervient dans la notion primitive de la durée et lui ajoute certains caractères.

Le premier caractère est l'extériorité. Bergson nous répète dans tous ses ouvrages que la durée est un phénomène psychologique, un phénomène spirituel. Il ne peut exister que dans des êtres intelligents et toutes les fois que vous supposez durée, vous supposez intelligence. Et il va jusqu'à dire avec une tranquille audace : « Les choses extérieures ne durent pas ; elles ne durent que lorsque nous nous mettons à leur place. »

Je vous ai raconté dernièrement son exemple célèbre du verre d'eau sucrée. Il montre que le verre d'eau sucrée le fait attendre, parce qu'il y a quelque chose en face de lui qui lui résiste. Toute la page est charmante, mais tout cela partait de la construction philosophique.

Peut-être y arriverons-nous à la fin de ce cours, peut-être arriverons-nous à ces idées philosophiques sur le temps. Mais ce n'est pas du tout ainsi que l'humanité primitive se conduit, c'est d'une manière beaucoup plus simple. Elle commence par faire des efforts vagues de continuation et, dès qu'elle précise ces efforts, elle les justifie par des objets extérieurs, et il n'y a pas pour l'homme de distinction possible du temps et de l'espace. Il n'y a pas de notion de durée si on n'applique pas la durée aux choses. Pour les êtres simples encore aujourd'hui, le temps est extérieur, le temps dure, les objets se prolongent; la journée est longue, la conférence est longue. Il y a de la durée dans toutes les choses.

Cette objectivation est extrêmement générale car tout ce que nous considérons nous paraît avoir une durée, et ces sentiments de commencement, de terminaison, de changement que nous avions, nous les appliquerons perpétuellement à ce qui nous environne. Nous disons : « Le monde change, le temps

change, les objets vieillissent, les plantes apparaissent en bourgeons, en fleurs, en graines, puis elles disparaissent; tout change», et nous ne disons pas: « C'est moi qui change; c'est moi qui fais l'acte de changer ». C'est même une découverte psychologique que d'arriver à trouver, comme nous avons essayé de le faire, le germe psychologique du changement et les premières conduites qui l'amènent, tellement nous sommes habitués à mettre le changement dans les choses.

D'où cela vient-il ? Pourquoi cette première prise de conscience qui objective le temps et la durée ?

Je crois que cela dépend d'un caractère général des premières actions des être vivants. Les premières actions des êtres vivants sont des actions externes, elles sont des actions motrices. N'oublions jamais la grande différence qui domine tout cet enseignement, entre les actions motrices des bras et des jambes et les actions verbales. L'humanité se construit sur cette différence de la parole et du mouvement des membres.

Au commencement chez le nourrisson et pendant très longtemps chez les hommes primitifs, chez les animaux, il n'y a que des mouvements extérieurs. Cette régulation que nous avons appelée commencement, terminaison, continuation, ne se fait pas sur des paroles ; ce n'est que beaucoup plus tard qu'on continuera ou qu'on arrêtera des paroles.

Ce qu'on appelle l'objectivation primitive, c'est simplement le mélange avec des mouvements. Quand nous disons : « L'objet est à tant de distance de moi », c'est comme si nous disions : « L'objet est séparé de mon contact par tant de mouvements de mes jambes et de mes bras ». Cela n'a pas d'autre sens. Tous les mouvements primitifs sont extérieurs et se présentent comme extérieurs.

Eh bien, puisque la durée ne s'applique primitivement qu'à des mouvements extérieurs, elle se mêle avec eux et ne les quitte jamais. Plus tard, on appliquera la durée à des paroles qui, elles, peuvent être intérieures, mais il n'en est pas ques-

tion au commencement et, pendant des siècles entiers, la durée s'est appliquée à des mouvements des jambes et des bras ; par conséquent, elle est devenue objective, comme ces actes eux-mêmes. La durée se présente comme caractère des objets parce qu'elle est primitivement inséparable des actions sur les objets; c'est un des caractère nécessaires de la perception elle-même.

Mais quels sont les actes intelligents qui vont s'appliquer maintenant à ces notions de durée ?

Ce sont tous les actes élémentaires. Nous allons construire des adaptations intermédiaires entre tel ou tel sentiment. Je vous ai décrit trois sentiments fondamentaux : continuation, commencement, terminaison. Je ne vous ai pas indiqué leur ordre, mais je crois qu'au début il n'y en a pas ; les animaux primitifs tentent vaguement un effort d'une qualité spéciale quand l'acte commence, on sent vaguement un effort et un triomphe d'une qualité particulière quand l'acte se termine; cela arrive quand cela veut, n'importe quand. La continuation est également un effort d'une qualité spéciale, plus ou moins pénible, tandis que la terminaison est un effort plus agréable qu'un autre.

Tout cela est pêle-mêle. Peu à peu, on y met un certain ordre qui est le résultat de l'expérience, pour ainsi dire. On réussit davantage en faisant d'abord l'effort de commencement, puis l'effort de continuation, puis l'effort de terminaison. On ne réussit pas, l'action est mauvaise quand on commence par le triomphe. Des individus qui immédiatement se mettent à triompher à propos d'une action ne réussiront pas ; ils disparaîtront, mourront ; il faut qu'ils sachent mettre une certaine succession dans ces choses. La succession apparaît, mais elle apparaît sans conscience de la succession.

Je ne dis pas du tout qu'il y ait là de l'avant et de l'après. Je dis qu'il y a une conduite dans un certain ordre. Quand un petit enfant apprend à têter, il est bien certain qu'il y a des mouvements qui se font dans un certain ordre ; s'il faisait les

mouvements du pharynx avant ceux des lèvres, il n'arriverait à rien. Il faut que les mouvements aient un ordre déterminé, la déglutition implique un ordre. Mais la déglutition d'un enfant qui tête n'implique pas qu'il y ait mémoire et n'implique pas qu'il sache immédiatement ce que c'est l'avant et l'après, le présent, le futur et le passé. Il y a succession, sans qu'il y ait avant et après.

Voilà l'intelligence qui se met dans ces premiers actes dont nous parlons. On peut la retrouver dans différents exemples, notamment dans le rythme. Le rythme, dont je vous ai parlé, nous a paru une espèce de sentiment général et vague, analogue et apparenté au sentiment du changement.

Mais il y a un sentiment déjà plus intelligent, plus délicat, qui est intermédiaire entre deux autres, c'est le sentiment de la fatigue.

Qu'est-ce que la fatigue ? Nous l'avons longuement étudié ensemble : c'est la conduite du repos qui s'intercale dans les autres actions. Le repos n'est pas l'arrêt définitif, c'est l'arrêt momentané. Savoir se reposer, ce n'est pas supprimer l'action, c'est la conserver, c'est se dire qu'on va continuer, qu'on la fera tout à l'heure ; c'est l'arrêter, la faire d'une manière particulière, au ralenti, la faire autrement.

La conduite de la fatigue est donc une conduite déjà plus intelligente que la conduite de l'effort ou de la terminaison.

Le rythme est un phénomène de fatigue. Le rythme, ce sont tout simplement les intervalles d'activité avec demi-repos et reprise d'activité. Dans nos lectures, dans notre travail, dans les conférences que nous suivons pendant une heure, il y a du rythme; il y a une activité qui dure un certain temps, qui s'interompt et qui reprend. Le rythme est déjà une forme intermédiaire et perfectionnée.

A la fin de la dernière leçon, je vous avais esquissé quelques réflexions générales sur les actes de la mort et je vous disais que ces actes devaient être signalés dès le début parce que

nous nous en servirons après les vacances, quand nous parlerons de la mémoire.

La mort dont je vous parlais, était déjà une conduite très simple, très élémentaire. J'avais réduit la conduite de la mort à son essentiel : celle de l'héritage ; tandis que vis-à-vis d'un individu quelconque, nous avons des respects, des égards pour ses droits, ses propriétés, sa volonté, son alimentation, quand il est mort, nous faisons un effort intelligent pour supprimer tout cela, et nous nous précipitons au contraire pour prendre tout ce que nous respections.

Ces conduites de la mort qui sont déjà une complication intelligente, peuvent se développer, évoluer et devenir encore plus intelligentes. Hélas ! le perfectionnement intellectuel de la conduite de la mort n'est pas précisément gai. Savez-vous ce que c'est et savez-vous la belle découverte que les hommes ont faite ? C'est l'acte de tuer.

Je m'étonne d'une chose, c'est que les sociologues et les politiciens qui parlent perpétuellement de ces meurtres, de ces homicides et de ces lois, ne remontent pas à l'origine et ne cherchent pas suffisamment la psychologie de la mort et de l'acte de tuer. C'est très compliqué et assez intelligent, et c'est tardif.

« Mais, direz-vous, ce n'est pas tardif, puisque les animaux tuent leur proie et la mangent ». Le meurtre a commencé, dit-on, dans l'humanité, bien avant Adam et Ève ; il a commencé avant Abel. Il existait chez tous les êtres vivants qui se tuent les uns les autres.

Permettez-moi de préciser un peu les choses : ils ne se tuent pas, ils se mangent. C'est différent. Un tigre qui mange un chevreuil ne fait pas l'acte de tuer, il fait l'acte de manger. Quand vous mangez une huître, une salade, vous ne vous croyez pas un meurtrier car il n'y a que la réaction alimentaire, que l'acte de manger. L'acte de tuer implique une observation aigüe, intelligente, sur les bénéfices de la mort.

Tout à l'heure, je vous disais que le vivant réclame

une foule de droits ; il exige de notre part une foule d'actions. Ces actions peuvent être agréables dans bien des cas ; dans d'autres elles sont désagréables et, quand l'individu est mort, nous poussons un cri de soulagement, nous somme débarrassés d'une foule de choses.

La mort simplifie, hélas ! c'est une très grande simplification du monde ; c'est le phénomène essentiel dans l'évolution des choses. S'il n'y avait pas la mort, le monde serait bien embrouillé de toutes manières. L'individu finit par remarquer que, par rapport à lui, la mort de Un Tel simplifierait beaucoup sa conduite et alors il découvre le moyen de réaliser cette mort simplificatrice.

L'acte de tuer est une découverte intelligente, un perfectionnement des conduites de la mort.

Le dernier perfectionement intellectuel qui ne tarde pas à commencer est encore bien plus compliqué et, cependant, il est précoce. Une découverte étrange qu'a faite l'humanité est qu'elle pouvait se tuer elle-même et qu'on pouvait se supprimer soi-même. Comment est-ce possible ?

D'abord à cause de la règle générale qui fait que l'on répète toujours sur soi-même les conduites vis-à-vis des autres, si on sait tuer les autres on sait se tuer soi-même. Ensuite parce que nous pouvons nous trouver vis-à-vis de nous-mêmes dans la même situation que vis-à-vis des autres. Nous-mêmes pouvons être aussi gênants, aussi ennnuyeux qu'un individu extérieur quelconque. De même que nous souhaitons la disparition d'un tiers, nous devons arriver à souhaiter notre propre disparition, comme celle d'un personnage particulièrement fatigant : nous faisons alors la découverte de l'acte de suicide.

Les auteurs qui ont parlé du suicide, Durkheim en particulier, se placent à toutes sortes de points de vue compliqués, mais ils oublient complètement le point de vue psychologique. Comment Durkheim a-t-il été capable de découvrir dans les statistiques que le suicide ne se produit pas dans les maladies

mentales ? Voilà à quoi mènent les statistiques. Il a trouvé à lui tout seul que le suicide n'était pas un acte pathologique, mais uniquement un acte normal.

C'est une absurdité. C'est un acte évidemment lié à toutes sortes de troubles mentaux et qui réclame des perturbations particulières.

Vous voyez donc déjà que les sentiments primitifs de continuation, de commencement et de terminaison qui font la durée, peuvent se compliquer, s'objectiver, se dénommer, s'intellectualiser.

Un travail ultérieur va se faire quand les hommes découvriront la plus grande manifestation de l'intellectualisation, la manifestation de la mémoire, dont nous commencerons l'étude dans la prochaine leçon.

Imp. Dousset, 47 bis, Avenue de Clichy, Paris

COLLÈGE DE FRANCE
CHAIRE DE PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE ET COMPARÉE

1928

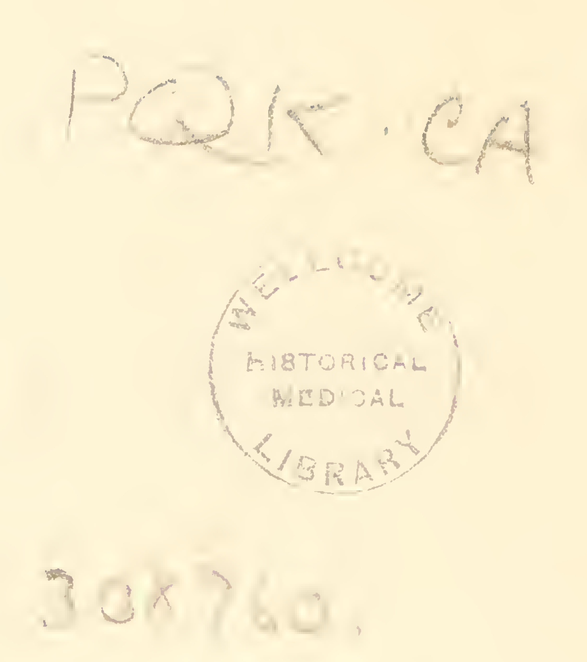
PIERRE JANET

L'ÉVOLUTION DE LA MÉMOIRE ET DE LA NOTION DU TEMPS

COMPTE-RENDU INTÉGRAL
DES CONFÉRENCES D'APRÈS
LES NOTES STÉNOGRAPHIQUES

II
LA MÉMOIRE ÉLÉMENTAIRE

A. CHAHINE
7, RUE DE CONDÉ
PARIS


PQK·CA
WELLCOME
HISTORICAL
MEDICAL
LIBRARY
308760

La mémoire élémentaire

9 Janvier 1928.

VIII. Le problème de la mémoire —

Mesdames,

Messieurs,

NOUS étions arrivés, dans nos études sur l'évolution de la notion du temps, à une idée générale et vague et qui peut cependant avoir son utilité. Cette idée était que les notions relatives au temps commencent de très bonne heure, avant la mémoire. On nous répète de tous les côtés que la mémoire est l'élément fondamental de l'esprit, que c'est le point de départ indispensable de l'idée du temps. L'argumentation est toujours celle-ci : pour concevoir une durée, une continuité quelconques, il faut avoir la distinction de ce qui est avant et de ce qui est après. Sans qu'il y ait avant et après, il n'y a pas de durée. Or, la notion d'avant et la notion d'après supposent que l'on se représente ce qui était avant au moment où l'on se trouve dans ce qui est après, c'est-à-dire que l'on se représente ce qui est passé. Cette représentation est un phénomène de mémoire. La mémoire est indispensable pour toute notion de durée.

Cela est très vrai si vous parlez de l'intelligence et en particulier de la mesure de la durée. Les appréciations de longueur, les comparaisons, les dénominations des différentes particularités, tout cela implique la mémoire, et nous allons voir précisément les perfectionnements énormes que la mémoire apporte à la notion de durée.

Mais un sentiment de la durée, un sentiment que les choses durent, sans distincton d'avant et d'après, sans distinction de longueur, sans description orale, peut exister sans qu'on fasse toutes ces réflexions. La mesure n'est pas nécessaire pour la connaissance des choses, elle vient après la connaissance des choses ; on mesure ce que l'on sait déjà et les notions de mémoire, d'avant et d'après, sont des mesures appliquées à la durée.

La notion de durée commence, à mon avis, avec des sentiments très simples, qui apparaissent dès les premières régulations des actions. Ce sont les différents efforts. Il y a certains efforts : effort de continuation, effort de commencement, effort de terminaison, qui existent dès qu'un être vivant fait quelque chose. Ces efforts ne sont peut-être pas distingués des autres, mais pour nous, qui avons des idées claires sur le passé, le présent et l'avenir, nous reconnaissons que ce sont des efforts en rapport avec des notions de temps. C'est à ce moment là que le premier sentiment de la durée apparaît.

Il se perfectionne, comme nous le disions dans les dernières leçons, par des conduites déjà plus précises : les conduites de la présence, de l'absence et surtout les conduites de l'attente.

Mais, malgré ces perfectionnements, il est incontestable que ces premières notions de la durée sont élémentaires, qu'elles existent chez les premiers animaux peut-être et qu'elles ne ressemblent que de loin à ce que nous appelons le temps et la mesure du temps. Un pas considérable, le plus important si l'on veut, va être fait, quand, à ces sentiments de durée, s'ajoutent les phénomènes de mémoire.

Malheureusement, il n'y a rien de plus compliqué, dans les études philosophiques et psychologiques, que la mémoire. C'est une fonction dont on reconnaît toujours l'importance. On la retrouve partout; on lui attribue une foule de conséquences capitales, Revoyez encore un petit livre intéressant qui paraissait il y a peu de temps, le livre de M. d'Eichthal, qui s'appelle : *Du rôle de la mémoire dans nos conceptions métaphysiques, esthétiques, passionnelles, actives* (1920). D'après ce petit livre, on pourrait dire que la pensée humaine tout entière, toutes les idées morales, toutes les idées philosophiques, dérivent de la mémoire.

Il y a peut-être là pas mal d'exagération. On attribue à la mémoire tous les perfectionnements intellectuels qui se sont servis d'elle ; mais les perfectionnement intellectuels se servent également d'autre chose et, avec la même exagération, on pourra dire que tout dépend de la perception, que tout dépend des sentiments ; les phénomènes élémentaires se mêlent évidemment à tous les phénomènes supérieurs.

Il n'en est pas moins vrai que la mémoire intervient partout et que nous ne savons pas très bien ce que c'est.

D'une manière générale, pour prendre une définition de mot, pour savoir un peu de quoi nous parlons, nous pourrions dire avec les vieux philosophes : « La mémoire, c'est la connaissance du passé ».

Toutefois, en employant ce mot, j'insiste toujours sur la même distinction : L'observateur est un homme qui a déjà des idées compliquées sur le temps, sur le passé et sur le présent.

Nous savons vaguement ce que nous appelons le passé. C'est quelque chose qui n'existe pas, qui a disparu. La meilleure comparaison grossière pour faire comprendre, non pas ce que c'est que le passé, car je n'en sais rien, mais ce que nous croyons être le passé, c'est la comparaison avec la mort. Un individu mort est un individu qui n'existe pas et le fait de ne pas exister signifie que nous n'avons plus avec lui les conduites que nous avons vis-

à-vis des choses qui existent, que nous n'avons plus ni salutations, ni bons ni mauvais traitements à lui faire. C'est un être vis-à-vis duquel nous n'avons plus d'actions du tout. Le passé, c'est quelque chose qui n'existe pas, qui a disparu. Comment peut-on parler, cependant, d'une connaissance du passé ?

Je vous répète encore une fois ce que nous avons dit au début de l'année à propos de ce que nous appelons connaissance et enseignement de certaines conduites. Connaître quelque chose, cela veut dire s'en servir d'une certaine manière, l'utiliser, et le mot « connaissance du passé » implique évidemment quelque chose de contradictoire et de paradoxal. Connaissance du passé, cela veut dire utilisation du passé. Mais nous venons de dire que le passé n'existe pas : eh bien, c'est l'utilisation de quelque chose qui n'existe pas, et il y a là toute la difficulté fondamentale que nous allons continuellement rencontrer dans l'étude de la mémoire.

Pour aborder cette étude de la connaissance du passé, puisque nous prenons cette notion générale, il faut, comme je vous le recommande pour tous vos travaux, avoir soin de « faire le point », savoir où nous en sommes, de quoi nous parlons, quelles sont les connaissances acquises avant nous et la petite pierre que nous y apportons, en un mot savoir exactement où en est l'évolution historique de la notion de la mémoire.

Les premières études sur la mémoire, qui remontent à la plus haute antiquité, sont, comme toujours, des études philosophiques, c'est-à-dire faites à un point de vue particulier. Ce point de vue philosophique est toujours le point de vue fondamental de la vérité.

Quand les anciens parlent de la mémoire, ils ne se posent, en somme, qu'une seule question qui ne nous intéresse que très indirectement : Est-ce que la mémoire est vraie ou est-ce qu'elle est fausse ? Est-ce que la mémoire nous donne des connaissances

exactes ? Quand nous disons : « J'ai été pendant ces vacances en Bretagne », cela a-t-il une vérité quelconque ?

Le problème de la mémoire ainsi posé est le problème des anciennes philosophies. Je n'en prendrai qu'un exemple. Vous connaissez tous la philosophie cartésienne et les fameuses règles du « *Discours de la méthode* ». Qu'est-ce qui préoccupe Descartes ? C'est d'éliminer tout ce qui est douteux, de supprimer le doute, de ne conserver que ce qui est indiscutable à n'importe quel point de vue.

Qu'est-ce que supprime ce doute et qu'est-ce qu'il veut supprimer ? Il veut supprimer la mémoire. La mémoire a toujours préoccupé et ennuyé les cartésiens. C'est pour cela, d'ailleurs, que, dans le XVIIe siècle et dans le cartésianisme, l'histoire n'est pas à sa place et qu'il y a un mépris des études historiques qui est très caractéristique. Les études historiques ne commenceront qu'après le cartésianisme, au XVIIIe siècle. Les cartésiens ne veulent pas de la mémoire parce que la mémoire est douteuse, parce que, depuis Aristote, on se demande si la mémoire est vraie.

Reportez-vous à la quatrième règle du Discours de la méthode. Cette quatrième règle dit qu'il faut faire des dénombrements si parfaits, des résumés si brefs et si nets que l'on voie tout un raisonnement dans un clin d'œil.

Quelle singulière préoccupation ! Dans un raisonnement, il y a un commencement, un milieu et une fin ; il y a de l'avant et de l'après, et tout ce qui est avant et après suppose la mémoire des prémices. Il faut supprimer cela, remplacer les connaisances discursives par des connaissances intuitives qui se font dans un seul moment.

La préoccupation de la vérité de la mémoire et de la suppression de la mémoire autant que possible vont déterminer toutes les philosophies rationnelles et jouer un rôle considérable même dans l'évolution de la métaphysique et de la science.

En même temps se développait peu à peu l'étude descriptive de la mémoire avec les premiers philosophes anglais,

Hobbes, Hume et surtout Locke, et les premières interprétations psychologiques de la mémoire. Cependant ces premières interprétations sont encore remplies de philosophie — il n'y a jamais d'hiatus absolu dans l'évolution des idées — et le problème de la vérité préoccupe toujours même les psychologues.

Il y a une première théorie psychologique de la mémoire, très intéressante, qui a duré pendant des siècles et qui reparaît encore aujourd'hui. Cette théorie est née surtout dans l'école écossaise avec Reid et Dugald Stewart et s'est développée dans l'école de Cousin ; c'est la théorie de la mémoire intuitive, de l'intuition du passé.

Reportez-vous à un petit livre dont je vous parle souvent, car je l'aime bien, au fond ; ce livre est très intéressant pour nous donner le point de vue psychologique de nos aïeux. C'est l'ouvrage de Garnier sur *Les facultés de l'âme*, publié en 1863 et dont la deuxième édition est développée par Paul Janet (1873). Dans cet ouvrage on trouve, à propos de la mémoire, un problème que nous ne comprenons plus. Garnier se demande avec angoisse si la mémoire est une conception. La mémoire rentre-t-elle dans les conceptions ?

Qu'est-ce que cela nous fait et qu'est-ce que cela veut dire ? Il est évident qu'il y a des idées et des concepts relatifs au passé. Mais pour Garnier le problème est le même que pour Descartes. Si la mémoire est une conception, elle devient une idée qui peut être douteuse. Si je me représente par une idée, par une théorie, ce qui s'est passé pendant les vacances, je puis me tromper comme dans toutes les théories. Aussi, puisque nous voulons une mémoire certaine et vraie, elle ne sera pas une conception.

La mémoire va être, d'après l'idée de l'école écossaise que reprend Garnier, une intuition directe du passé, sans intermédiaire. Quand nous nous souvenons de ce que nous avons fait pendant ces vacances, nous le voyons et ce n'est pas assez dire que nous le voyons, nous le vivons, nous y sommes, nous

sommes dans le passé ; nous le regardons, nous le percevons directement, sans intermédiaire. Vieille conception de l'intuition du passé qui dominait en 1860 et qui va réapparaître aujourd'hui, vous le verrez tout à l'heure.

Cependant, cette conception de l'intuition du passé est, au fond, extrêmement hardie et elle est bien bizarre. Elle se trouvait déjà en opposition avec tout l'enseignement de Locke et avec l'enseignement des philosophes anglais.

Un philosophe anglais, Hamilton, un peu plus tard, proteste avec énergie contre la théorie de Reid et la théorie de Garnier et dit avec beaucoup de bon sens : « Cette conception de l'intuition, c'est la négation de tout ce que nous savons sur la mémoire et sur le passé ; c'est une idée purement théorique. Par définition, le passé n'existe pas, il est mort. Comment pouvez-vous avoir une action directe, immédiate, sur quelque chose qui, par définition, est supprimé ? C'est inimaginable ! »

Et alors, insensiblement, les psychologues sont amenés à faire des concessions et à transformer un peu leur intuition. Ce ne sera plus l'intuition du passé tel qu'il était. Il y aura entre l'intuition et le passé un intermédiaire. Cet intermédiaire, c'est quelque chose qui est le passé et qui ne l'est pas, qui lui ressemble, qui le reproduit exactement tel qu'il était. C'est un sosie du passé que nous mettrons entre l'événement disparu et la mémoire actuelle. C'est cette reproduction du passé que nous voyons directement ; c'est sur elle qu'il y a l'intuition.

Cette idée paraît très simple, mais, comme toutes les grandes directions philosophiques, elle entraîne des conséquences plus graves qu'on ne le soupçonne. Le fait d'admettre une reproduction du passé dans le présent exige certaines conditions, et vous aurez à ajouter à votre théorie de la reproduction du passé une condition antécédente et une condition conséquente.

Pour que le passé ait un intermédiaire qui le reproduise aujourd'hui, il faut admettre qu'il se soit conservé. Voilà la

théorie de la conservation qui s'ajoute à la théorie de la reproduction. Le passé s'est conservé et tous les philosophes, quand ils parlent de la mémoire, vont faire l'étude de cette fameuse conservation.

Puis, le passé se reproduit. Comment et à quelles conditions se reproduit-il ? Il se reproduit sous forme d'une image et toute la théorie des images en va découler.

Il se reproduit à l'occasion de l'association des idées. Dans le présent, il y aura une circonstance actuelle qui est liée avec ce passé, avec cette image et qui va la faire renaître.

N'empêche que cette reproduction, cette image, nous ne la confondons pas avec la réalité présente. J'ai l'image du cours que je faisais il y a trois semaines ; ce n'est pas la même chose que le cours d'aujourd'hui. Il faut donc que non seulement nous reproduisions cette image ; il faut que nous la distinguions, et alors va se présenter un autre problème, car tout s'enchaîne : le problème de la distinction de l'image et de la perception et, ce qui va être plus grave encore, la distinction du souvenir et de l'imagination. De même que l'on rattache la théorie des images, que l'on rattache l'association des idées à la reproduction, on va y rattacher la question de la reconnaissance et la question de l'imagination.

En somme, tous les manuels de psychologie contemporaine avec lesquels nous avons été élevés, les théories de la conservation indéfinie des phénomènes psychologiques, les théories des images, les théories de l'association des idées, les théories de l'imagination et de la reconnaissance, tout cela dérive de ce compromis philosophique que l'on a fait à l'époque de l'école écossaise et de l'école de Cousin entre l'intuition immédiate du passé et la reproduction actuelle du passé.

Cette vieille conception qui remplit tous nos manuels, que nous avons étudiée pendant notre jeunesse, cette fameuse théorie de la mémoire en trois parties : conservation, reproduction, reconnaissance, cette théorie est-elle bien solide ? Est-ce

que cette représentation des souvenirs est bien satisfaisante et d'accord avec les faits que nous observons ?

Hélas ! les théories sont transitoires, elles passent et il en reste toujours vaguement quelque chose. Aujourd'hui, je peux dire que nous ne sommes guère satisfaits de ces anciennes théories sur la mémoire. Il est bien douteux qu'on explique la mémoire uniquement par les trois fonctions de conservation, de reproduction, de reconnaissance, chacune de ces notions étant elle-même bien embrouillée. Revoyons-les rapidement, car il y aurait toute une étude à faire sur ce point.

Le mot « conservation » remplit les ouvrages sur la mémoire. Je vous signale à ce propos un petit livre qui a eu son heure de célébrité, c'est celui de M. Albert Lemoine, paru en 1875, sur *L'habitude et l'instinct.* M. Lemoine démontre assez facilement que la mémoire et l'habitude sont la même chose. Vous croyez que l'habitude est très différente parce qu'elle s'acquiert par un grand nombre d'actions qui se répètent l'une à la suite de l'autre. Mais la répétition d'une action dix fois ne fait que multiplier ce qu'il y avait de conservation dans la première action. Si la première action ne se conservait pas du tout, vous auriez beau la répéter dix fois, elle ne se conserverait pas davantage.

La conservation existe donc dès le commencement, et il suffit de faire une action pour qu'il y ait un commencement d'habitude. Cette habitude, c'est la mémoire. Nous faisons une action, nous voyons une chose une seule fois, nous en conservons le souvenir. La mémoire et l'habitude ne sont que la conservation des souvenirs.

Dès lors il n'y a plus à discuter que sur la manière dont se fait la conservation. Sur ce point, il existe deux thèses. Saint-Augustin, qui parlait déjà de cela, disait que les phénomènes se conservent dans l'esprit d'une manière purement spirituelle, comme des phénomènes qui n'existent que dans la pensée pure.

Plus tard, au contraire, on a été beaucoup plus scientifique en disant que les phénomènes se conservent physiquement, qu'ils laissent des traces dans le corps, c'est la thèse de Malebranche. Et si nous voulons être tout à fait scientifiques et avoir l'air très sérieux, nous ne dirons pas « les traces », nous dirons « les engrammes ». Le mot « engrammes » depuis vingt ans à peu près représente cette trace que le phénomène a laissée dans l'organisme, qui sert à la conservation.

Toutes ces discussions et ces théories doivent-elles nous expliquer la mémoire? Est-ce qu'elles s'appliquent à la mémoire?

Oui et non. Elles sont beaucoup trop jolies. Ces discussions sur la conservation sont des problèmes mirifiques relatifs au temps. Il n'y a pas seulement la mémoire, il y a bien d'autres choses qui se conservent. Le soleil lui aussi se conserve ; est-ce qu'il a une mémoire ? La terre, les plantes se conservent et, pendant quelques années, nous nous conservons nous-mêmes. Tous les phénomènes psychologiques nous présentent de la conservation. Quand on étudie les tendances, on admet que quelque chose se conserve. Voilà un homme qui présente des réflexes. Actuellement ces réflexes ne s'exercent pas, mais si je frappe son tendon rotulien, le réflexe se produira. Donc, il existe, il se conserve parfaitement.

La conservation est un caractère général de tous les faits biologiques et de tous les faits psychologiques. Rattacher à la mémoire ce caractère général, c'est supprimer le problème, c'est ne pas parler de la mémoire elle-même, c'est retomber dans le vieux problème philosophique sur l'ensemble des tendances, sur le fait que nous vivons, et c'est d'ailleurs ce qui arrive. Déjà à l'époque de Ribot et encore aujourd'hui dans les ouvrages de Rignano, on nous répète toujours : « La mémoire est un phénomène biologique, c'est le fait même de vivre ». Mais alors on pourrait en dire autant de tout ce qu'on voudra. Le raisonnement, la vision, la marche, la parole seront également des

phénomènes biologiques. C'est confondre la mémoire avec n'importe quoi. C'est supprimer le problème.

J'avais autrefois dans ces cours, depuis bien des années, une plaisanterie que je vous répète parce qu'elle me paraît un bon enseignement. Supposez qu'un examinateur demande à un candidat : « Qu'est-ce que c'est que du sulfate de soude ? » Le candidat très philosophe lui répond gravement : « C'est un composé d'atomes ». Eh bien, je crois que le candidat sera refusé quoiqu'il ait dit une chose très belle au point de vue philosophique. Ce n'est pas là la question. Toute matière est un composé d'atomes et, quand on parle du sulfate de soude, on parle d'une matière particulière et on demande au candidat des explications qui s'appliquent à cette matière particulière et non pas à toutes les autres.

Le problème de la conservation est donc trop général ; il s'applique à n'importe quoi et pas précisément à la mémoire.

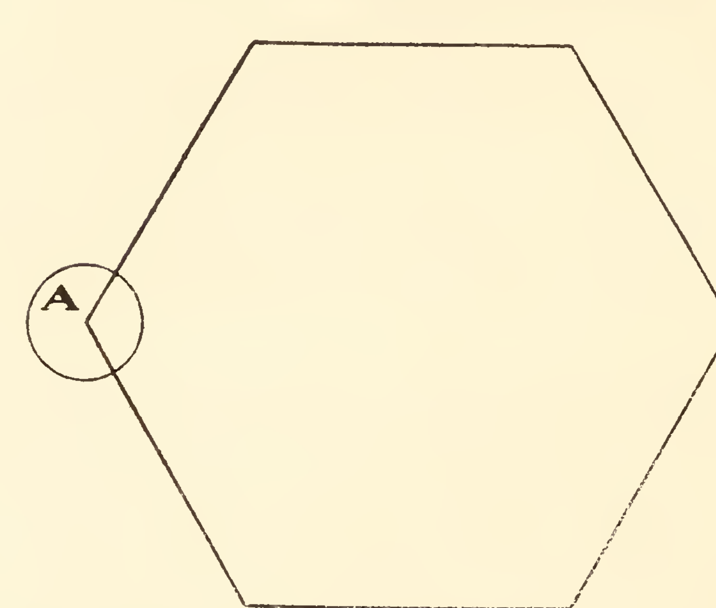
Quant aux idées sur la reproduction, vous savez que, depuis quelque temps, elles sont singulièrement battues en échec. Les idées de reproduction avaient fait naître la notion des images. Il y avait vaguement quelques faits d'observation qui servaient de point de départ : les images consécutives après une sensation, les images du rêve, certaines images qui apparaissent rapidement dans l'imagination et qu'on appelle d'un nom très précis les « images-éclairs » qui jouent un rôle intéressant aujourd'hui. Il y a quelques faits d'observation d'images, mais ils sont très rares et la conception des images les a débordés démesurément. On a supposé des images partout, on a tout expliqué par les images. On a expliqué par les images auditives la théorie du langage, la théorie de la musique ; on admet même des images motrices, des images nécessaires pour chacun des mouvements.

Vous savez le sort qui a été réservé à toutes ces théories des images. Tout cela s'effondre de plus en plus.

Il y a un ouvrage très intéressant qui a paru l'année dernière, de M. Spaier, sur « *La pensée concrète* ». C'est la pensée par l'image. L'auteur détaille très bien le grand nombre d'opérations de toute espèce qui ont été réunies sous ce nom vague d'image, qui tend de plus en plus à disparaître.

L'association des idées elle-même n'est plus aujourd'hui en honneur comme elle l'était dans ma jeunesse. Tout change hélas ! quand on vieillit. L'association des idées tend à baisser de plus en plus et dans tous les cas, elle ne joue pas un rôle dans la mémoire aussi grand qu'on le pense.

Je vous propose une petite réflexion qui nous sera utile dans la prochaine leçon : Qu'est-ce, d'une manière précise, que l'association des idées?



J'aime assez le mot de Ribot — un mot latin — « restitutio ad integrum ». L'association des idées, c'est le mécanisme de la restitution d'un acte complet. Un acte complet se compose de parties. Rien que le fait de marcher ou de parler suppose un très grand nombre de mouvements des jambes, des bras, de la bouche, etc. Ces différents mouvements sont liés les uns aux autres, forment un tout, un ensemble.

Le Professeur Grasset, de Montpellier, se servait autrefois d'un schéma : le polygone de la pensée, emprunté à mon petit livre : « *L'automatisme psychologique* » (fig. 7). Chacun des sommets du polygone représentait un phénomène psychologique élémentaire ; ces phénomènes étaient liés les uns aux autres et la présence de l'un amenait la présence de l'autre.

Cela étant, nous avons dans l'esprit une foule de systèmes polygonaux de ce genre. Supposons que les circonstances de la

vie éveillent un de ces phénomènes, le fassent naître ; les autres viendront à la suite, ils se développeront. Voilà ce qu'on appelle l'association des idées.

Nous savons par cœur les fables de La Fontaine. Je suppose qu'une personne prononce devant nous ces trois mots : « Le chêne un jour...». Immédiatement notre bouche ajoute : «...dit au roseau ». Nous continuons. Voilà de l'association des idées, restitutio ad integrum, restitution d'un phénomène complet dont les circonstances font naître une première partie.

Est-ce que la mémoire est cela ? Est-ce que nous avons cela dans la mémoire ? On répète toujours : La mémoire se développe par l'association des idées. On vous dit le premier mot : « Le chêne un jour... » et vous continuerez. Ce n'est pas la mémoire, cela. Les choses ne se passent pas de cette façon.

Essayons de prendre un exemple que vous comprendrez tous. Nous avons été quelque part pendant les vacances ; supposons par exemple que nous avons été en Bretagne. Pendant ce séjour en Bretagne, nous avons rencontré un monsieur que nous appellerons Monsieur A. Nous avons visité sa maison qui était fort jolie, nous avons déjeûné chez lui, nous avons vu ses tableaux car il était peintre, nous avons parlé d'une foule de choses avec lui. Voilà un ensemble.

J'admets si vous le voulez que si on me remet dans le même pavillon, je vais réveiller mon ensemble, la pensée du peintre, des tableaux, du repas, etc.

Ce n'est pas du tout comme cela que la mémoire se comprend. Nous ne sommes plus en Bretagne. Nous sommes à Paris. Nous rencontrons une autre personne, Monsieur B. Cette autre personne n'était pas en Bretagne dans la maison de Monsieur A., il n'a jamais été question de Monsieur B. avec Monsieur A. et par conséquent le nom de Monsieur B., sa personne, la conversation avec lui ne font pas partie du polygone, n'en sont pas un élément.

Monsieur B. me dit une phrase qui n'a jamais été pro-

noncée en Bretagne. Il me dit : « Qui avez-vous rencontré pendant ces vacances ? » et, à la suite de cette phrase, je vais maintenant parler de Monsieur A. et de sa maison, mais je vous fais remarquer que la phrase : « Qui avez-vous vu pendant ces vacances ? » n'est pas dans le polygone qui représente les vacances, elle n'en fait pas partie et par conséquent, mon souvenir réapparaît sans qu'il y ait de vraie association des idées. C'est quelque chose de tout à fait spécial. Ce n'est pas l'association des idées ordinaire. La difficulté est très grande.

Si nous passons maintenant à la dernière partie, la théorie de la reconnaissance, il est inutile d'insister, vous savez quelles difficultés elle a soulevées.

C'est une absurdité de dire que l'on distingue les souvenirs à cause de leur faiblesse ; nous avons, dit-on, des images qui sont plus faibles que les sensations et c'est parce qu'elles sont plus faibles qu'on les appelle les images du passé. Mais si je deviens sourd ou aveugle, j'aurai des sensations auditives ou visuelles très faibles et ne les appellerai pas du passé. La considération de la force et de la faiblesse ne suffit pas. La distinction du passé reste très incomplète.

Telles sont les difficultés devant lesquelles on se trouvait à la fin du siècle dernier quand on essayait de reconstituer la théorie classique de la mémoire.

Il faut arriver maintenant à l'œuvre d'un philosophe contemporain qui a une importance considérable dans l'étude de la mémoire.

Quelles que soient les petites critiques que nous allons être obligés de nous permettre quelquefois, nous devons exprimer tout de suite notre grande admiration pour ce travail à la fois psychologique et métaphysique. Je veux parler de M. Bergson. N'oubliez pas que l'ouvrage célèbre : « *Matière et Mémoire* » a été publié en 1896, et par conséquent, les difficul-

tés qu'il présente aujourd'hui s'expliquent un peu par l'époque à laquelle il a paru.

M. Bergson a senti plus profondément que personne les difficultés de la théorie de la mémoire et il a essayé d'y apporter une réponse. Il nous faut aujourd'hui dire quelques mots de cette solution pour être au point et pour essayer d'aller un peu plus loin dans la prochaine leçon.

La solution de Bergson est à la fois originale et, par bien des points de vue, très poétique. « Il faut, dit-il, distinguer deux sortes de mémoires ». Cette distinction vous permettra de résoudre beaucoup de problèmes.

Je répète l'exemple célèbre de Bergson dans son premier chapitre de « *Matière et Mémoire* ». Nous cherchons à apprendre un morceau de vers.Je remarque comment se fait cet apprentissage. Ce morceau, nous le lisons une première fois, nous le répétons en scandant chaque vers. Cela ne nous satisfait pas. Nous en faisons une dizaine de lectures. Au bout d'une dizaine de lectures et de tentatives de récitation, nous pouvons réciter le morceau de vers par cœur. Nous disons que nous l'avons appris, que nous l'avons confié à la mémoire. C'est là une première mémoire, mémoire de récitation, que M. Bergson appelle le souvenir moteur.

Mais, dit l'auteur, nous pouvons réfléchir sur notre travail pour apprendre notre leçon, et nous remarquons qu'il y a une première lecture. Chose étrange, je me souviens de quelque chose à propos de cette première lecture. Je me souviens que, pour la première fois, j'ai ouvert le livre, que je me suis mis en face, qu'il n'y avait personne dans la chambre, que j'ai eu de la peine à prononcer certains mots. J'ai un souvenir de la première lecture. Puis je peux de la même manière retrouver un souvenir de la seconde, de la troisième lecture, de la dixième lecture. D'un côté, j'ai un souvenir de l'ensemble du morceau que je récite par cœur, souvenir moteur ; de l'autre côté, j'ai une dizaine de représentations de chaque lecture. Ces représen-

tations de chacune de mes lectures, nous les appellerons, d'après le langage du philosophe, des souvenirs purs, par opposition au souvenir moteur.

Ces deux mémoires, comment les distinguez-vous ?

Il y a une foule de caractères distinctifs très curieux. Nous ne pouvons les énumérer tous, nous réciterions tout l'ouvrage de *Matière et Mémoire* et tout l'ouvrage suivant : « *L'évolution créatrice* ». Je vous rappelle seulement quelques-uns des caractères indiqués par Bergson.

Vous connaissez tous le premier caractère frappant : le premier souvenir est un souvenir moteur. Ce souvenir de récitation de vers se fait avec ma bouche, ma langue ; c'est un mouvement verbal.

Le second souvenir qu'il appelle souvenir pur n'est pas un souvenir moteur. Ce souvenir existe dans mon imagination pure et simple. C'est une représentation qui, pour M. Bergson, est surtout visuelle, sans mouvement, indépendante des membres. Ce second souvenir est représentatif et spirituel.

Ce premier caractère amène des conséquences formidables. Les souvenirs moteurs réclament l'action des muscles, de la bouche, de la langue, du gosier, ils réclament l'action de l'organisme, et ces mouvements des muscles sont rattachés au système nerveux et, en définitive au cerveau. Si le cerveau est malade, s'il y a des destructions de fibres ou de cellules, le souvenir moteur peut disparaître ; je ne serai plus capable de réciter ma leçon.

Le souvenir spirituel, — voilà une des idées qui remplit les ouvrages de M. Bergson, — le souvenir spirituel est indépendant du corps. La représentation de ma première lecture ne demande aucune parole, aucun mouvement des mains. C'est une chose qui n'existe que dans l'esprit, elle est indépendante du cerveau.

Ce souvenir spirituel ne deviendra cérébral que lorsqu'il demandera des mouvements. Si maintenant nous sommes obli-

gés de raconter notre première lecture, il y aura du mouvement. Nous engageons le souvenir pur dans l'action. Mais en lui-même il est tout à fait libre. Voilà une première conséquence.

Allons plus loin. Quelle différence y a-t-il encore ?

Le souvenir de la récitation, le souvenir moteur est un acte présent : c'est aujourd'hui que je récite la leçon, le souvenir est présent, il est mêlé à mes autres actions, il les complète ou il les interrompt. Si maintenant par exemple, je me mettais à réciter une poésie quelconque, je ne pourrais pas la réciter sans interrompre mon cours ; il faudrait mêler ce souvenir à mon cours et si je voulais ne pas être ridicule, il me faudrait faire quelques phrases d'introduction et vous dire que j'ai besoin de le réciter pour une raison quelconque. En un mot, ce souvenir est engagé dans mon présent, il est une action présente.

Le souvenir pur est absolument indépendant de la vie. Il plane dans les espaces éthérés, il n'est pas mêlé à mon présent. D'ailleurs vous vous en rendez compte ; de temps en temps nous avons de ces images-éclairs qui nous étonnent. Je vous en signalais l'année dernière beaucoup d'intéressantes. De temps à autre, pendant que nous travaillons à quelque chose, voilà une image furtive qui passe devant nos yeux ; nous ne savons pas pourquoi elle vient. C'est une image d'un paysage, d'une personne, qui apparaît comme un éclair et qui n'est pas engagée dans mon présent ; elle y est si peu que si j'avais maintenant de ces images-là, je ne vous le dirais pas, parce que cela interromprait ma leçon ; je tâcherais qu'elles ne me dérangent pas. Ces images ne sont pas mêlées à mon présent, elles en sont indépendantes.

De même, le souvenir actuel étant présent n'est pas engagé dans le passé. Quand je vous récite une poésie, une fable de La Fontaine, je ne puis pas vous dire exactement à quelle époque de mon enfance je l'ai apprise ; je n'en sais rien et cela m'est égal. Ce souvenir n'a pas de caractère passé, il n'a pas de

signes qui le rattachent nettement au passé, il en est indépendant.

Au contraire, le souvenir pur porte avec lui sa date. C'est un évènement du passé qui réapparaît; nous le reconnaissons comme tel : c'est un paysage vu pendant les vacances et à telle époque ; c'est donc une intuition du passé, de son recul, de sa date ; nous le voyons tel quel, c'est le passé réel.

Enfin, dernier caractère — car je pourrais en énumérer beaucoup — assez important dans les ouvrages de M. Bergson : le souvenir moteur est simple et unique. À propos du morceau de vers que nous avons appris par cœur, nous n'avons qu'une récitation, et nous avons dans notre esprit un certain nombre de morceaux de vers que nous pouvons réciter. Ils ne sont pas très nombreux, on peut leur donner un chiffre approximatif. Les souvenirs moteurs sont donc limités en nombre ; ils sont assez simples.

Les souvenirs purs sont innombrables. Il y a des souvenirs purs à propos de tout. Bergson n'ose pas dire « à propos de tous les évènements du passé », car, bien entendu, les évènements auxquels nous n'avons pas assisté ne laissent pas de souvenirs purs.

Remarquez que ce point n'est pas nettement traité dans les ouvrages de Bergson. Quand il parle du souvenir pur, il ne précise pas si le souvenir pur appartient à tous les évènements passés, quels qu'ils soient, ou bien s'il appartient seulement à nos évènements passés à nous. Mais déjà, si on le ramène à nos évènements passés, il y en a énormément et, d'après lui, nous sommes enveloppés par des milliards de souvenirs purs de tout ce que nous avons fait, de tout ce que nous avons vu, de tous les aspects différents des objets suivant notre position.

Singulière affirmation philosophique ! Sur quoi se fonde-t-elle ? Nous en trouvons des essais de démonstration à chaque page. La démonstration est toujours la même. L'auteur

nous dit : Vous croyez connaître la mémoire d'une personne et vous dites que cette personne ne se souvient pas de ceci ou cela. Mais vous allez constater à chaque instant des résurrections inattendues de souvenirs. Cette personne vous dit : « J'ai été en Bretagne et je ne me souviens pas du nom du village, ou des rues, ou de ce que j'ai vu ». Ne la croyez pas. Il peut arriver qu'un jour ou l'autre, dans un rêve quelconque, dans une imagination, elle décrive exactement ce qu'elle prétendait avoir oublié.

Certains faits signalés par des médecins sont très amusants. Ce sont des résurrections inattendues de souvenirs, à l'époque de la mort, dans les ivresses, etc. Vous connaissez, parce que cela est dans tous les ouvrages de vulgarisation, les histoires que décrivait le philosophe Fr. Myers en Angleterre, à propos d'un nègre ivre. Un chirurgien anglais avait, paraît-il, comme domestique, un nègre extrêmement bon et utile. Ce nègre avait un léger défaut — qui n'en a pas ! — il se grisait abominablement. Un jour que ce domestique était complètement ivre, il avait pris une boîte d'instruments et il l'avait cachée on ne sait pas où. Le chirurgien était très mécontent de cette disparition et le pauvre nègre ne pouvait pas retrouver cette boîte. Malheureusement, on lui fit des reproches sévères, il ne se grisa plus et ne retrouva pas la boîte. Cependant, longtemps après, il put s'enivrer à nouveau et découvrit alors l'objet disparu.

Vous voyez donc que les souvenirs peuvent persister même quand ils sont en apparence disparus. Tous les médecins qui ont obervé les névropathes ont remarqué des faits de ce genre.

Une pauvre femme à la Salpétrière se plaignait d'avoir perdu une bague à laquelle elle tenait beaucoup et, malgré tous les efforts, on ne pouvait pas lui faire dire où elle l'avait égarée, dans quelles conditions et comment. On avait même essayé à ce moment les pratiques d'hypnotisme pour voir si, dans le som-

meil somnambulique qui était chez elle réel, elle pouvait retrouver cette bague. Elle ne la retrouva pas. Mais quelques mois après, elle tomba en état de délire complet et, dans ce délire, elle alla tout droit au lavabo où elle avait déposé cette bague. Le plus fort est qu'elle la retrouva.

Vous voyez donc que les souvenirs peuvent se conserver.

Bergson, qui raconte tous ces faits, en conclut que les souvenirs purs sont beaucoup plus nombreux que nous ne croyons, qu'ils sont innombrables.

Je regrette que ce raisonnement pêche ainsi par la base. C'est ce qu'on appelle une extrapolation, une exagération *ad infinitum* d'une observation juste. L'observation nous montre simplement une petite précaution à prendre. Elle nous dit seulement : Les hommes peuvent avoir plus de souvenirs qu'ils ne croient en avoir. Voilà tout. Elle ne nous montre pas autre chose. Les souvenirs que nous avons sont assez nombreux. Nous n'en savons pas exactement le compte. Il y en a plus que nous ne croyons. Faut-il en conclure que les souvenirs sont innombrables, qu'il y a des souvenirs de tout ? C'est fort douteux.

Toutes les différences signalées entre le souvenir pur et le souvenir moteur sont du même genre.

Le souvenir pur, dit-on, n'est pas moteur. Qu'en savez-vous ? Comment vérifiez-vous que le souvenir existe. Vous le vérifiez en demandant au sujet : « Racontez-moi votre première lecture ». Il faut bien qu'il la raconte. Etes-vous bien sûrs que vous ne vous servez pas du langage, et de la physionomie, et des gestes ? Il y a des actes atténués, sous forme de simple érection, qui exitent partout. Les souvenirs purs contiennent des mouvements tout aussi bien que les mouvements moteurs.

Vous dites que le souvenir pur est indépendant du cerveau ? Je n'en sais rien et vous non plus. Ce sont des questions extérieures à la psychologie ; ce sont des questions générales comme les questions sur la conservation des phénomènes.

Les phénomènes psychologiques ne dépendent pas exclusivement du cerveau. On le sait bien aujourd'hui. Ce que l'on appelle phénomènes psychologiques, ce sont des phénomènes d'ensemble de tout l'individu, de tout l'organisme, qui dépendent de ses mains et de ses pieds aussi bien que de son cerveau. Des lésions cérébrales gênent certaines parties de l'action qui sont quelquefois remplacées par d'autres. C'est un problème métaphysique qui n'est pas résolu par des affirmations de ce genre.

Vous dites que le souvenir moteur est engagé dans ma vie et que le souvenir pur n'est pas engagé. Tout cela, c'est absolument vague. Les souvenirs moteurs sont quelquefois étrangers à ma vie présente, tout aussi bien que les souvenirs purs. Voilà des individus qui délirent, qui se mettent à jouer un phénomène de leur vie passée. Nous commencerons la leçon prochaine par un exemple de ce genre : des individus qui racontent, ou qui jouent en somnambulisme par exemple, un épisode de leur vie ; cet épisode est étranger à leur vie actuelle, il dérange le cours de leur vie et, cependant, c'est un souvenir pur, exactement.

Vous dites que le souvenir pur a une date dans le passé ? Oui, quand il est parfait, quand il est compliqué. Mais le souvenir moteur, quand il sera compliqué, en aura également. Il y a des poésies dont je sais la date ; je sais à quel moment je les ai apprises et je peux les situer aussi bien qu'un souvenir pur.

A tous les points de vue, ces deux mémoires ne se distinguent pas aussi absolument que le croit M. Bergson.

Que faut-il retenir de cet enseignement ?

Il faut retenir une chose énormément précieuse, très importante. C'est que M. Bergson a été un des premiers qui aient compris le grand rôle de l'action dans les phénomènes psychologiques. La psychologie de la conduite le considérera comme un de ses précurseurs. Il a très bien montré que la mé-

moire est une conduite et une conduite importante, seulement il n'a pas précisé quelle espèce de conduite. Il a mis dans le souvenir pur des qualités de la mémoire, qualités vagues qu'il a trop séparées de l'action et qu'il faut y rattacher.

En somme, d'où vient ce souvenir pur de Bergson ?

Je regrette une affirmation historique peut-être erronée et qu'il contredirait. Le souvenir pur de Bergson n'est pas une nouveauté. Il me semble que je le connais déjà : je le connais parce qu'il est dans Garnier, dans Reid, et dans Dugald-Stewart. Le souvenir pur de Bergson, c'est l'intuition du passé immédiate, directe, telle que les anciens philosophes la voulaient pour donner à la mémoire quelque vérité. M. Bergson est, comme nous tous, un intermédiaire entre le passé et l'avenir. Il est un intermédiaire entre la théorie philosophique de la mémoire qui réclamait le souvenir pur et la théorie motrice et active de la mémoire qui réclamait une conduite particulière et concrète.

Nous aurons à réunir ces deux mémoires qu'il a imaginées. Nous aurons à chercher un acte particulier et précis qui soit l'acte de la mémoire et notre prochaine leçon sera consacrée à la description de l'acte propre à la mémoire.

12 Janvier 1928.

IX. Le récit.

Mesdames,

Messieurs,

LA mémoire nous a paru être une action particulière, une action spéciale inventée par les hommes dans leurs progrès et surtout une action tout à fait différente de la répétition banale, automatique, qui constitue les habitudes et les tendances.

Pour nous faire une idée de cet acte particulier et surtout pour le bien distinguer de la répétition des tendances, permettez-moi de prendre au début de cette leçon un exemple pratique : c'est l'observation clinique d'une maladie particulière. Cette observation dont nous avons besoin et à laquelle nous ferons plusieurs fois allusion a déjà été publiée en détail et vous pourrez vous reporter à ces publications pour en avoir les différents éléments. Elle a paru en 1904 ; elle a été reproduite plus complètement en 1911 dans le livre qui a pour titre : « *Etat mental des hystériques* », deuxième édition ; je vous signale ce détail parce que vous ne la trouveriez pas dans la première.

Cette deuxième édition de mon livre comprend une pre-

mière partie — un tiers à peu près — qui est la reproduction d'une thèse de médecine sur les stigmates des hystériques et les accidents des hytériques. Le deux autres tiers sont composés d'observations nouvelles, de discussions sur un certain nombre de symptômes névropathiques. Dans la deuxième partie, au chapitre VI, vous trouverez cette observation sous ce titre : « *L'amnésie et la dissociation des souvenirs* ».

Pour résumer en deux mots cette observation, voici comment nous la présenterons. Il s'agit d'une jeune fille de vingt-trois ans, que j'ai désignée dans ces études sous le nom d'Irène. Cette jeune fille, toujours grande névropathe, présentait des antécédents pathologiques bien caractéristiques. Le père, alcoolique abominable, a fini par mourir plus tard de delirium tremens. La mère obsédée, phobique et tuberculeuse, est morte précisément au début de cette observation et c'est sa mort qui a déterminé les troubles dont j'ai à vous parler.

La mort de cette femme tuberculeuse, dans un tout petit ménage d'ouvriers complètement détraqués les uns et les autres, fut abominablement dramatique.

La mère était bien malade depuis déjà longtemps et la fille, avec un dévouement fou, la soignait assidûment. Elle travaillait en même temps, pour gagner à la fois l'alcool du père et la nourriture de la mère, et depuis soixante jours elle ne s'était même pas couchée.

Cette mort se présenta une nuit dans les circonstances les plus tristes. Le père, comme à l'ordinaire, était complètement ivre ; il ronflait et vomissait dans un coin. La fille était seule auprès de sa mère agonisante.

Quand la mort survint, cette jeune fille ne voulut pas la voir et ne la comprit pas. Jusqu'au matin, elle essaya de ranimer le cadavre. Ce fut, avec les tristesses de cette scène, vraiment ridicule. La jeune fille s'efforçait de parler à sa mère morte et d'obtenir des réponses ; comme la mère restait muette,

la fille sa fâchait et l'agonisait de sottises. Elle voulait absolument la faire boire, lui faire avaler des médicaments, lui nettoyer la bouche qu'elle trouvait pleine de sang et de glaires. Elle se fâchait parce que la bouche s'ouvrait et restait ouverte quand elle l'avait fermée ; elle montait sur le lit pour mettre les jambes en ordre parce qu'elle les trouvait mal placées et, par toutes ces manœuvres, elle réussit à faire tomber le cadavre par terre. Elle ne put le relever et appela son père complètement ivre qui ne put rien faire. Enfin, avec une peine infinie, elle parvint à soulever le corps et se débattit ainsi avec lui jusqu'au matin.

Elle sortit désespérée, et alla chez une tante très dévouée qu'elle aurait dû appeler tout de suite. Elle ne put lui dire que sa mère était morte. La tante finit par aller dans l'appartement, vit la situation, essaya de mettre un peu d'ordre et de préparer l'enterrement. La jeune fille ne comprenait rien du tout, elle refusait de suivre et riait éperdûment pendant toute la cérémonie.

Au bout d'un certain nombre de semaines de désordres, la tante finit par la conduire à l'hôpital. En la présentant, elle disait que le symptôme le plus bizarre, le plus incompréhensible pour elle, c'est que cette jeune fille, intelligente, qui paraissait encore intelligente, n'avait absolument aucun souvenir de la mort de sa mère et ne voulait pas croire que sa mère était morte.

La malade était une jeune fille correcte, parlant très bien et sans aucune confusion mentale. Quant on lui parlait de sa mère, elle prenait un air embarrassé et disait : « Si vous y tenez absolument, je vous dirai : « Ma mère est morte ». On me le répète toute la journée, et je le dis pour qu'il n'y ait pas de scène et de discussion; mais si vous voulez mon opinion, je ne peux pas le croire. Il y a à cela des raisons excellentes. Si ma mère était réellement morte, elle serait morte quelque part, dans sa chambre, à une date déterminée et, moi qui ne l'ai ja-

mais quittée et qui la soignais assidûment, je l'aurais bien vu. Si elle était morte, on l'aurait enterrée et enfin, on m'aurait menée à l'enterrement. Or, il n'y a pas eu d'enterrement. Pourquoi voulez-vous qu'elle soit morte. »

Enfin, elle ajoutait un raisonnement très intéressant pour nous au point de vue psychologique, qui se rattache aux études que nous faisions il y a trois au quatre ans sur les sentiments. Elle disait : « Il y a une excellente raison pour que ma mère ne soit pas morte, c'est la suivante : J'aimais ma mère, je l'adorais, je ne l'ai jamais quittée. Si elle était morte, je serais désespérée, j'aurais un profond chagrin, je me sentirais abandonnée et seule. Or, je ne sens rien ; je n'ai pas le moindre chagrin, je ne la pleure pas ; donc elle n'est pas morte. »

Et elle s'entêtait dans cette discussion qu'elle répétait perpétuellement. En réalité, nous ne pouvions obtenir aucun souvenir de la mort de cette femme.

Le repos, toutes sortes de soins, une rééducation dont vous trouverez le détail dans les articles que je vous ai signalés, amenèrent un heureux résultat, mais c'est seulement au bout de six mois que nous pûmes obtenir d'Irène le souvenir de la mort de sa mère ; c'est-à-dire que si on la prenait à part et si on lui demandait ce que sa mère était devenue, elle se mettait à pleurer et disait : « Ne me rappelez pas ces choses épouvantables. Il y a eu une nuit affreuse qui s'est passée dans l'appartement à telle date du mois de juillet. Ma mère était morte, mon père complètement ivre comme toujours, ne faisait que des horreurs. J'ai dû soigner la morte et j'ai fait une foule d'extravagances pendant toute la nuit pour essayer de la ranimer. Je lui parlais, je voulais la faire répondre, je voulais la faire boire, lui nettoyer la bouche, lui fermer la bouche et lui étendre les jambes. J'ai réussi à faire tomber le corps par terre. J'ai eu toutes les peines du monde à le mettre de nouveau sur le lit et, au fond, le matin, j'ai dû à peu près perdre la tête ».

Elle retrouve ce souvenir en disant : « J'ai beaucoup de

chagrin. Je me sens abandonnée ». Le souvenir est complet, s'accompagne de sentiment.

Nous pouvons donc dire en résumé que le premier aspect de cette malade, c'est qu'elle n'a pas de souvenir et qu'au bout de six mois, elle retrouve le souvenir.

S'il n'y avait que cela, la description paraîtrait simple; mais malheureusement, les observations cliniques sont toujours complexes. Il y avait un second symptôme extrêmement embarrassant pour le médecin et le psychologue. De temps en temps, plusieurs fois par semaine, se présentait la scène suivante : Quand la malade se touvait dans une situation particulière, debout, à côté d'un lit et la face tournée vers ce lit, surtout quand ce lit était vide, elle commençait une attitude bizarre. Elle le regardait fixement, sans tourner les yeux ailleurs, n'entendait plus personne, ne sentait aucun contact, et elle commençait à soigner quelqu'un dans le lit ; elle portait un verre aux lèvres d'une personne imaginaire, elle essayait de lui nettoyer la bouche, elle parlait à cette personne, l'agonisait de sottises quand elle ne répondait pas : « Mais ouvre la bouche, bois quelque chose, réponds-moi ». Elle montait sur le lit pour mettre le corps en ordre, puis elle criait : « Le corps est tombé par terre et mon père qui est saoûl, qui vomit sur le lit, ne peut même pas m'aider ». Elle travaillait à ramener le corps sur le lit et cette reproduction de la scène tragique durait trois ou quatre heures.

Cela se terminait en général par un délire de suicide plus ou moins bizarre, par quelques convulsions et par le sommeil.

Cette scène qui se reproduisait souvent nous embarrasse beaucoup, car, en somme, la malade retraçait minutieusement tous les détails de la mort. Cette reproduction éveille dans notre esprit l'idée de mémoire et nous disons : « Elle a à ce moment la mémoire de la mort de sa mère, elle l'a même trop bien ». Alors se pose la question clinique : « Cette malade est-elle oui

ou non une amnésique? A-t-elle le souvenir ou ne l'a-t-elle pas? D'un côté, elle paraît ne pas l'avoir du tout et de l'autre côté, elle paraît l'avoir extrêmement bien ».

Cette association de deux symptômes, le symptôme d'amnésie dans la parole, et le symptôme de mémoire exagérée dans des actes de forme somnambulique, est une association cliniquement assez fréquente. Dans l'ouvrage que je vous indique, j'en ai signalé plusieurs exemples et, dans une société médicale où je présentais le fait, le regretté docteur Briand, médecin aliéniste distingué, me racontait qu'il avait lui-même observé souvent cette association qui est très intime, car il faut retenir qu'au bout de six mois, quand le souvenir était redevenu correct dans la conversation, les crises de somnambulisme disparaissaient. Les deux symptôme étaient associés.

Mais ne nous ocupons pas pour le moment de la question clinique. Occupons-nous du problème psychologique qui est le suivant : cette malade a-t-elle ou n'a-t-elle pas de souvenir?

Si vous vous reportez à l'observation dont je vous ai parlé, vous verrez que j'ai été embarrassé et vous constaterez que, dans le cours d'aujourd'hui, je ne présente pas les choses tout à fait de la même manière. Je me suis toujours réservé le droit de changer et je changerai encore si je peux.

Dans l'article précédent, je disais que la mémoire représentait dans le somnambulisme ce que l'on peut désigner, pour nous entendre et pour abréger, par le mot « réminiscence ». Cette mémoire était évidemment une mémoire très imparfaite, très incomplète. J'énumérais plusieurs caractères qui rendaient cette mémoire mauvaise et différente du souvenir réel obtenu six mois après. Mais, malgré toutes ces restrictions, pendant plusieurs pages, j'emplois le même mot « mémoire » et je dis : « Dans les crises de réminiscence, il y a une mémoire imparfaite, incomplète, rudimentaire, sans conscience, mais il y a une mémoire tout de même et, dans le souvenir obtenu au bout

de six mois, c'est la même mémoire, perfectionnée, avec des caractères nouveaux, qui vient se surajouter à la précédente. »

Puisque nous avons le droit de changer, je vous proposerait de désigner les choses autrement et je m'entêterai à dire que, dans le premier cas, malgré la crise de réminiscence, il n'y a pas de mémoire du tout. La vraie mémoire ne commence que six mois après, quand il y a le récit complet et bien fait. Dans la crise de réminiscence, il n'y a pas de mémoire.

Qu'est-ce que cette crise de réminiscence ?

Je n'ai pas envie d'y insister; nous en parlions dans la dernière leçon. C'est une répétition exacte, automatique, des actes qu'elle a faits pendant la nuit tragique. Mais nous avons tous de pareilles répétitions d'actes ; notre vie en est remplie. Quand nous nous levons le matin et quand nous faisons notre toilette, nous répétons l'une après l'autre, avec tous les détails, exactement les mêmes actions que nous faisons depuis bien des années. Nous sommes des machines à répétiton. Il en est de même quand nous mangeons, quand nous sortons, quand nous nous habillons. Que cela se distingue en habitudes, en tendances, en tics, en impulsions, ce sont toujours des formes de répétition automatique des actes. Cela appartient au mécanisme fondamental et primitif des tendances.

Il est vrai qu'il y a là une petite difficulté, mais déjà, dans la dernière leçon, je vous l'ai laissé prévoir. En général, les répétitions habituelles se font après un grand nombre d'actions et, ce que les répétitions habituelles reproduisent, c'est la partie commune des actions. Quand nous avons fait notre toillette, il y a eu des petites variantes; de temps en temps ces variantes s'effacent et il ne reste que la forme commune d'un grand nombre d'actions. Tandis que, dans les réminiscences d'Irène, il y a quelque chose d'un peu embarrassant : ce qu'elle reproduit, c'est une action et non pas plusieurs, c'est une action pendant une nuit et une action exécutée une seule fois; ce qu'elle repro-

duit, ce sont les détails particuliers à cette nuit, c'est une reproduction d'un acte unique.

Mais il ne faut pas nous arrêter à cette difficulté. Nous avons remarqué dernièrement, à propos de l'ouvrage de Lemoine sur l'habitude, que la répétition habituelle ne fait que multiplier par le nombre des actions une tendance à la reproduction qui existe dans un acte unique. Comme il disait : faire dix fois la même action, c'est multiplier par dix la disposition à la reproduction qui existe dans un acte unique. S'il n'y avait pas du tout de disposition à la reproduction dans une seule action, la répéter dix fois ne servirait à rien.

Nous avons décrit souvent des individus qui commencent des tics, et des tics même compliqués, à la suite d'une seule action. J'ai décrit autrefois un pauvre diable qui avait comparu en justice et à qui on reprochait une faute qu'il n'avait pas commise. Comme il était très vulgaire et ne savait même pas se défendre, il se bornait à dire : « Non, non », en faisant le geste de secouer la tête. Après cette séance, il garda pendant très longtemps un tic ridicule que l'on ne comprenait pas du tout, qui consistait à secouer la tête en forme de négation. Il n'y avait eu qu'une seule action qui avait engendré le tic et la répétition.

Le fait que l'acte a été unique n'empêche donc pas qu'il soit une répétiton et une répétition habituelle.

Cette réminiscence présente un certain nombre de caractères qui la différencient très nettement du souvenir véritable que nous avons obtenu après six mois de soins. Résumons rapidement ces grandes différences qui, aujourd'hui, à mes yeux, sont assez graves pour séparer les deux faits et pour refuser le mot de mémoire à la crise de réminiscence.

D'abord la réminiscence est trop longue : trois ou quatre heures pour raconter cette histoire, c'est absurde et ce n'est pas pratique. Le souvenir qu'elle me raconte par la suite se fait en une demi-minute : elle dit ce qui s'est passé en quelques paroles. Cette différence de longueur est importante car elle se

lie à un symptôme : c'est la continuité du cours de la vie. Le souvenir est un acte de notre vie actuelle; il ne doit pas déranger notre vie. Il ne faut pas que notre souvenir supprime la vie d'aujourd'hui et nous expose à tous les dangers; il faut qu'il soit intégré dans notre vie, qu'il ne dérange pas les actions que nous devons faire par rapport aux circonstances présentes et qu'il y soit adapté.

Or la réminiscence d'Irène n'est pas adaptée du tout. Cette scène qui se passe devant un lit ne sert à rien, trouble tout le monde et l'expose elle-même à des accidents, cela l'empêche de travailler, de vivre, et en particulier de dormir. Au contraire, son souvenir réel ne dérange rien du tout; il est correct. Dans un hôpital, quand le médecin vous interroge, on répond correctement en quelques mots.

Il est facile de voir que la réminiscence n'est pas adaptée, par ce fait qu'elle est toujours invariable; pendant six mois, ces crises de réminiscence étaient méticuleusement les mêmes; on pouvait prévoir à une seconde près le geste, la grimace, le mot qu'elle allait dire. Au contraire le récit fait postérieurement est variable, il est adapté aux circonstances.

J'ai remarqué en particulier qu'elle ne faisait pas ce récit de la même manière quand j'étais seul avec elle et quand il y avait d'autres personnes. Avec une sorte de délicatesse féminine instinctive, elle évitait devant des témoins étrangers de parler du rôle du père et de la conduite paternelle, elle ne disait que la sienne, tandis qu'avec moi, elle décrivait la conduite du père. Il y avait donc adaptation de ce récit à la situation normale. Voilà une première grande différence extrêmement importante.

Je crois qu'il y a également une très grande différence au point de vue des conduites sociales. Le souvenir complet a été chez elle une conduite sociale, conduite qui se fait vis-à-vis d'un médecin qui l'interroge : elle donne des renseignements sur elle et, en définitive, elle demande des secours ; elle de-

mande à être appuyée, à être consolée et elle pleure ; c'est une conduite d'assistance et d'appel au secours, conduite éminemment sociale.

Il est vrai, me direz-vous, qu'elle peut se raconter cette histoire à elle toute seule. Oui, mais vous êtes habitués à ce point de vue. Nous savons que, lorsqu'on est seul, on répète vis-à-vis de soi-même les conduites faites vis-à-vis des autres. Quand elle est toute seule, notre malade s'interoge comme je l'interrogeais moi-même, sur la mort de sa mère. Elle dit elle-même : « J'ai tort de m'interroger sur cette nuit fatale, je cherche des détails, cela ne sert à rien et c'est moi-même qui les cherche ». C'est une interrogation. Quoi qu'elle soit seule, c'est encore une conduite sociale.

Au contraire, la réminiscence n'était pas du tout une conduite sociale. Cette réminiscence ne s'adressait à personne et pour une bonne raison, c'est que la malade n'entendait personne, ne répondait à personne et avait les mêmes scènes quand elle était tout à fait isolée. Le souvenir était social, au contraire la réminiscence n'était pas du tout sociale.

Mais ce rôle social amène une différence encore plus grave. Le souvenir est utile et l'utilité est fondamentale au point de vue psychologique; nous ne faisons rien qui ne serve à rien, ou bien nous sommes malades. Cette exposition de la mort de sa mère devant des témoins, est, comme je vous le disais, un appel à l'aide. La réminicence au contraire ne sert à rien ; elle est dépourvue de toute espèce de secours.

Enfin, dernière différence sur laquelle j'insiste, c'est que la réminiscence se produit dans des circonstances particulières, elle est automatique, elle se reproduit dans des circonstances identiques à la production primitive de l'évènement.

J'ai eu soin de vous dire que l'on obtient la crise lorsque l'on place cette jeune fille debout devant un lit vide. Il suffirait de la mettre assise pour que la crise ne vienne pas. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Ce lit devant lequel elle est, représente le lit dans lequel sa mère est morte. C'est une des circonstances de la nuit tragique. Il est vrai que ce n'est pas le même lit, mais elle ne sait pas faire la différence. Nous nous trouvons ici en présence de ce phénomène si important du trompe-l'œil qui est un phénomène très grave dans la perception.

La perception se fait, non pas à propos de circonstances très nettes, bien déterminées, mais à propos de fragments de circonstances dans lesquelles il peut y avoir et il y a fort souvent de très graves erreurs.

En réalité la réminiscence se produit par le mécanisme que nous appelions dans la dernière leçon *restitutio ad integrum.* C'est l'action qui se rétablit toute entière par l'évocation d'une des circonstances ; c'est le polygone de Grasset : un des angles de ce polygone est évoqué et les autres viennent à la suite.

Au contraire, dans le souvenir complet qui réapparaît après six mois de rééducation, il n'y a pas de *restitutio ad integrum ;* la scène de la mort ne recommence pas, elle n'est pas complète. Et d'ailleurs les circonstances ne présentent aucun des sommets du polygone de Grasset, elles ne présentent pas les éléments de l'acte complexe. En somme je ne lui montre pas de lit, elle est assise sur une chaise dans une chambre où il n'y a pas de lit, et elle raconte sans voir de lit : il n'y a aucun des éléments de la nuit ; la chambre est différente, le personnage qui l'interroge est différent.

Notre malade répond à quelque chose de particulier. Elle répond à un phénomène sur lequel les psychologues n'ont pas assez attiré l'attention : elle répond à une question.

Le mot question désigne tout justement un élément psychologique nouveau. Ce n'est pas une stimulation, un mot quelconque, c'est un mot spécial qui amène une réaction spéciale. La malade a constitué dans son esprit une action tout à fait particulière qui est l'action de la mémoire.

Pour comprendre cette action particulière que je viens

de vous montrer, tout à fait différente de la réminiscence, permettez-moi un second exemple qui ne sera plus une observation médicale, mais un exemple imaginaire. Les exemples imaginaires sont des manières concrètes pour le grand public de présenter des théories ; ils jouent le rôle d'un schéma.

Cet exemple imaginaire, je l'ai décrit dans *Les médications psychologiques* au tome II, p. 272. Pour nous représenter l'acte de mémoire le plus simple dans sa formation primitive, je suppose une tribu de sauvages, des primitifs de Lévy-Bruhl, mais des hommes tout de même. Cette tribu sauvage fait la guerre avec d'autres tribus, elle forme un camp et elle a pris l'habitude de placer des sentinelles pour se défendre de l'ennemi. Ce fait de placer des sentinelles ne nous surprend pas outre mesure ; c'est déjà un acte animal ; il existe chez les singes, chez les marmottes, chez les chamois et chez beaucoup d'animaux ; c'est un acte commun. Cependant les hommes font toujours les choses d'une manière bizarre et avec un petit progrès. La sentinelle de nos sauvages n'est pas tout à fait identique à la sentinelle des chamois et des marmottes.

Il faut toujour observer les actes de l'extérieur et voir les différences. Quand les chamois ou les marmottes placent une sentinelle, avez-vous remarqué ce fait décrit par les naturalistes : c'est que la sentinelle est placée dans le camp, elle est présente au groupe. Cela veut dire — nous avons défini le mot présence il y a quelques années — que les différents individus du groupe voient la sentinelle et peuvent l'entendre. Il suffit que la sentinelle fasse un glapissement d'une manière particulière pour que ce soit le signal de la fuite et les autres membres de la tribu entendent très vite.

Mais nos sauvages ont fait quelque chose d'extraordinaire. Ils ont placé la sentinelle au moins à cinq cents mètres du camp ; c'est ce qu'on appelle une sentinelle perdue. C'est peu de chose, direz-vous ? C'est énorme, c'est excessivement grave parce que cette sentinelle n'est plus vue par les gens de

la tribu et parce que la sentinelle ne voit pas ses associés. Non seulement elle ne les voit pas, mais elle ne pourrait pas se faire entendre d'eux, même si elle criait au secours.

Dans ces circonstances, que se passe-t-il ?

La sentinelle qui est à cinq cents mètres du camp voit à quelques pas d'elle apparaître les groupes ennemis. En présence des premiers ennemis qui apparaissent, elle a d'abord une série de réactions qui nous sont connues et que j'appelle des réaction perceptives : elle se défend de ces premiers ennemis par l'attaque et par la fuite. Je suppose même qu'elle arrive à tuer les premiers assaillants. Mais cette réaction perceptive dure très peu de temps car, tout de suite, la sentinelle a dans l'esprit un autre acte, une autre tendance qui s'éveille brutalement, c'est la tendance à appeler à l'aide. Elle est seule, les ennemis arrivent nombreux. Il y a derrière elle un camp avec beaucoup d'associés. Il faut les appeler à l'aide, c'est la réaction sociale. Mais elle ne le fait pas, d'abord parce que cela ne servirait à rien, puisque les associés sont beaucoup trop loin et ne peuvent l'entendre, et puis ce serait dangereux parce que le bruit qu'elle ferait amènerait les ennemis et non pas les amis.

Donc, elle a l'idée et la tendance de l'appel à l'aide, mais elle l'arrête à la phase de l'érection et, immédiatement, elle change de conduite. Au lieu de se battre avec les assaillants, elle se cache, se dissimule. Elle fuit, mais cette fuite n'est pas une fuite banale, elle ne se fait pas dans une direction quelconque, elle se fait uniquement dans la direction du camp ; malgré les difficultés, c'est par là qu'elle veut aller et, en route, elle garde toujours, sous forme d'érection, l'appel à l'aide ; elle ne pense qu'à cela en marchant vers le camp. Et lorsqu'elle arrive devant le chef, immédiatement elle fait l'appel à l'aide avec une direction particulière, en disant : « Les ennemis sont là ; c'est par là qu'il faut aller. »

Singulière conduite ! Pourquoi cette sentinelle parle-t-elle de quelque chose ? Elle est maintenant dans une situa-

tion tout à fait différente ; elle a eu le temps de se calmer en marchant cinq cents mètres et elle se trouve au milieu d'amis ; il n'y a pas d'ennemis. Pourquoi en parle-t-elle ? Cela ne sert à rien. Ce n'est plus un acte perceptif, c'est un acte qui se fait sans stimulation, ou plutôt à propos d'une stimulation étrange, l'attitude interrogative et la question du chef qui, en somme, dit par des signes quelconques — peu importe le langage : « Mais pourquoi es-tu revenu ? Qu'est-ce qui se passe ? » La sentinelle répond à une question et non plus à des stimulations ordinaires.

Mais l'action se complique tout de suite. Voilà le chef qui, immédiatement après avoir entendu la sentinelle, appelle les autres. Il veut réunir ses troupes et les diriger à gauche où est l'ennemi. Le chef s'aperçoit qu'une partie des troupes ne lui répond pas, toujours pour la même raison : parce qu'une partie des troupes est absente, elle est à l'autre bout du camp. Alors il se tourne vers la même sentinelle et lui dit : « Va-t-en à l'autre bout du camp et dis à un tel, le lieutenant, ce que tu viens de me raconter et qu'il vienne me trouver. » Il lui donne une commission.

La commission est un ordre, comme toujours, mais c'est un ordre particulier de faire l'acte de mémoire : « Tu l'as déjà fait une première fois, mais tu l'a fait à toi seul, spontanément. Tu vas refaire l'acte de mémoire une seconde fois par commandement. » Et la sentinelle s'en va vers le lieutenant et ramène le corps des troupes qui va se battre.

Voilà la conduite élémentaire que j'appelle la mémoire.

Cette conduite élémentaire présente des caractères très importants à nos yeux. D'abord c'est un acte social. Ici, nous avons un peu d'embarras. Vous n'êtes pas habitués à appeler la mémoire un acte social. Les anciens psychologues nous décrivaient la mémoire immédiatement après la sensation et la perception. La mémoire était un acte individuel. M. Bergson admet ordinairement qu'un homme isolé a de la mémoire. Je ne suis

pas de cet avis. Un homme seul n'a pas de mémoire et n'en a pas besoin.

Dans les ouvrages de Bergson nous trouvons à chaque instant l'expression : « souvenirs purs ». Ces souvenirs purs qu'il a imaginés nous entourent ; nous avons l'esprit rempli de souvenirs du passé. Ils n'entrent pas dans nos actions parce qu'ils sont inutiles. Lorqu'un souvenir devient utile, il s'associe à des actes, entre dans une action, constitue un acte mémoriel.

Mais jamais je n'ai trouvé chez l'auteur l'explication de cette utilité. A quoi cela peut-il bien servir ? Il vient de nous dire que les actes moteurs sont déjà adaptés aux circonstances. Les actes moteurs sont parfaits. Nous avons supposé un animal qui, lorsqu'il voit une nourriture, sait la manger, lorsqu'il voit un ennemi sait se sauver, qui sait s'abriter de la chaleur ou du froid, mais à quoi lui servirait donc de se rappeler le passé ? A quoi lui servirait donc cette représentation de la journée d'hier ? Il n'est plus dans la journée d'hier.

Cette utilité, dit-on, vient de la comparaison : notre conduite d'hier n'a pas réussi, il faut faire une conduite différente. Quelle complication ! Vous supposez donc que les primitifs qui ont inventé la mémoire savaient profiter de l'expérience, savaient se servir de la méthode expérimentale ? Mais c'est complètement faux. Les ouvrages de Levy-Bruhl sont remplis de cette phrase : « Les primitifs sont inaccessibles à l'expérience » ; ils ne savent pas se servir de l'expérience et nous savons très bien que la conduite expérimentale est une conduite tardive qui s'est développée après le raisonnement, après des siècles d'évolution. Les animaux n'ont pas besoin de cette expérience et ne s'en servent pas. Ils ont l'habitude, qui est bien suffisante et qui n'est pas la mémoire.

Par conséquent, ce souvenir, pour un homme isolé, est inutile, et Robinson, dans son île, n'a pas besoin de faire un journal. S'il fait un journal, c'est parce qu'il s'attend à retour-

ner parmi les hommes. La mémoire est une fonction sociale au premier chef.

Mais, ici encore, il y a un embarras. Une conduite sociale est une conduite par rapport à des hommes, mais auxquels ? A quoi cela peut-il bien servir d'avoir cette conduite sociale ? En générale, notre conduite avec les hommes n'est pas une conduite de mémoire, c'est une conduite d'ordre. Nous disons aux hommes : « Faites ceci, faites cela », et nos ordres sont en rapport avec les circonstances environnantes. Il y a de l'eau devant les sujets, le chef leur dit : « Buvez. » Les ordres ne peuvent pas se donner par rapport à des circonstances qui n'existent pas. Lorsque le chef aura découvert une source très loin de là, il ne peut pas rentrer au camp en disant : « Buvez » puisqu'il n'y a que du sable devant eux.

Nous sommes en présence d'un ordre compliqué qui consiste à dire : « Commençons par aller dans telle direction et, après cela, vous boirez. » Pourquoi cette complication et pourquoi cet ordre spécial qui est l'ordre de mémoire et l'ordre du récit ?

C'est à cause d'une circonstance sociale très intéressante sur laquelle j'ai déjà attiré votre attention et sur laquelle, intentionnellement, j'ai fait une leçon tout entière : c'est parce que cette conduite sociale s'adresse à certains associés, à certains *socii*, comme disait Baldwin, qui ont ce caractère particulier d'être absents, et c'est leur absence qui détermine la modification des ordres. Si notre sentinelle avait ses associés autour d'elle, elle ne ferait pas l'acte de mémoire, elle n'arrêterait pas à l'érection son appel à l'aide, elle appellerait à l'aide directement. C'est parce que ses associés ne sont pas là qu'elle fait l'acte de mémoire.

Lorsque le chef dit à la sentinelle d'aller prévenir le lieutenant, c'est parce qu'il y a de l'absence. Pourquoi le chef parle-t-il de la source d'une manière compliquée, mémorielle ? C'est parce que la source n'est pas là.

La mémoire est une réaction sociale dans la condition d'absence. En réalité, l'acte de mémoire est une invention humaine, comme tous ces actes que nous considérons comme des tendances banales et dont nous faisons le fond de notre vie, alors qu'ils ont été construits peu à peu, par des hommes de génie.

La mémoire a pour but de triompher de l'absence et c'est cette lutte contre l'absence qui caractérise la mémoire.

Mais comment fera-t-on pour lutter contre l'absence ?

Nous avons étudié, il y a quelques leçons, certaines conduites sociales. Les conduites sociales sont toujours plus compliquées que des conduites simplement perceptives. Les conduites sociales réclament non pas une seule stimulation, mais deux stimulations. Je suppose que je veux faire un acte banal avec vous. Je veux vous montrer une lampe qui est sur ma table. L'acte de la monstration est justement un acte psychologique très intéressant et qui n'a pas été suffisamment étudié.

Pour que je puisse faire cette action, il faut deux conditions et non pas une : il faut la lampe et il faut vous. Si l'un des deux manque, je n'aurai qu'un acte simplement perceptif ; je verrai la lampe et je ne la montrerai pas. Mais si, à propos de la lampe, je suis assez intelligent pour avoir tout de suite l'envie de la montrer, même quand vous n'êtes pas là, je suis obligé de faire mon acte en deux parties : d'abord conserver en moi le commencement, l'érection de l'acte de montrer la lampe, ensuite faire une chose très compliquée et pénible : vous attendre. Nous retrouvons ici le phénomène de l'absence et le phénomène de l'attente.

Les actes sociaux se font en deux parties : une partie physique extérieure et une partie sociale. Il faut réunir les deux : ce n'est pas facile. L'attente pure et simple se borne à les réunir. J'ai envie de vous montrer la lampe, j'attendrai que vous soyez là et je vous la montrerai. Mais quelle bizarre complication ! Je vais vous rencontrer dans la rue, mais je n'ai plus la

lampe ; c'est elle maintenant qui est absente. Comment vais-je me tirer d'affaire ? Je vais faire un acte tout à fait intéressant : l'acte du récit ; je vais vous décrire la lampe.

Mais qu'est-ce que je veux donc faire au milieu de tous ces actes compliqués ? Je me propose quelque chose de très simple. Les hommes éprouvent le besoin de travailler ensemble, de collaborer, d'appeler à l'aide.

Cela veut dire qu'ils veulent que l'action déterminée par les circonstances soit faite en commun et, autant que possible, ils vous appellent à faire l'action avec eux.

Quand les circonstances sont mauvaises, quand on n'a pas simultanément la lampe et vous, on réunit tout cela artificiellement par l'acte du récit. Le récit est un acte qui a un but précis, il consiste à faire faire par des absents ce qu'ils auraient fait s'ils étaient présents. La mémoire est une complication de l'ordre qui cherche à associer les hommes, malgré les difficultés et malgré l'absence ; c'est une combinaison pour faire travailler les absents.

Une conclusion s'en dégage que je peux dire à la fin de cette leçon et que je considère comme une vérification. Si la mémoire est une forme de langage compliquée, tardive, elle n'a pas existé primitivement, elle n'est pas fondamentale en psychologie. Il ne faut pas commencer comme autrefois en disant que l'être vivant, dès qu'il vit, dès qu'il pense, dès qu'il a conscience, a de la mémoire. Il faut admettre que la mémoire vient tardivement et qu'il y a des êtres sans mémoire.

J'ai l'habitude ici — et vous avez de l'indulgence pour moi — de risquer des paradoxes qui vous fâchent un peu. Celui qui vous irrite le plus est celui que je fais quand je parle du mensonge. Il y en a encore un autre que je risque encore aujourd'hui, c'est quand je parle des animaux et des petits chiens en particulier ; les dames ne me pardonnent jamais, car elles sont convaincues que leur petit chien a de la mémoire et elles répètent tout le temps : « Mon petit chien me connaît très

bien, il sait très bien que je lui donne du sucre, que je l'appelle de telle manière, que je le bats, etc. Il a une mémoire étonnante. »

Je suis bien ennuyé d'indisposer les dames ; j'ai un mauvais caractère. Je ne crois pas que le petit chien ait de la mémoire ; je crois qu'il ne sait pas ce que c'est et qu'il n'a jamais eu de mémoire. Le petit chien a des habitudes, il a des tendances acquises ; je lui accorde même, si vous voulez, qu'il peut avoir des tendances acquises rapidement par un seul acte. Un cheval qui a eu peur à un détour de chemin n'a eu peur qu'une seule fois et cela suffit pour qu'il fasse un écart lorsqu'il repassera par le même chemin. Mais tout cela, c'est de l'habitude formée instantanément par les circonstances présentes. L'animal ne fait jamais que de la *restitutio ad integrum*, que de l'association des idées reproduisent un ensemble d'actions à propos d'une partie de l'action. Il ne comprend pas la question.

Si votre petit chien avait de la mémoire, voici ce qu'il devrait faire. Il est sorti en l'absence de sa maîtresse et il s'est disputé avec un autre chien dans la rue. Il devrait rentrer en disant à sa maîtresse : « J'ai rencontré un vilain chien mal élevé qui m'a dit des sottises. » Du moment qu'il ne raconte pas cela, il n'a pas de mémoire.

La mémoire est humaine, elle n'existe que chez les hommes, et même pas chez tous. Il y a un fait d'observation enfantine qui est très discuté aujourd'hui et très à la mode. Lorsque nous évoquons les souvenirs de notre enfance, nous n'avons que des souvenirs assez tardifs. On a établi, pour mettre les choses à peu près au point, que les souvenirs ne commencent qu'à partir de l'âge de trois ans, que c'est exceptionnel de retrouver des souvenirs remontant à trois ans, et qu'il n'y a pas de souvenirs antérieurs. Les psychologues ont fait de belles rêveries pour expliquer l'absence de souvenirs pendant les trois premières années. Une des plus jolies rêveries, à la mode aujourd'hui, c'est l'explication par le refoulement sexuel. Il paraît que l'en-

fant, dans les trois premières années, a une conduite profondément immorale, mais, à partir de l'âge de trois ans, on lui explique ce que c'est que la pudeur et il comprend tout de suite très gentiment. Alors il est dégoûté de sa conduite antérieure et il supprime tous les souvenirs qu'il a eus jusque là.

Acceptez cette explication si vous voulez. J'aime mieux une explication beaucoup plus simple qui consiste à vous dire : « L'enfant n'a pas de souvenirs antérieurs à trois ans parce qu'il n'avait pas de mémoire. »

Est-ce que vous cherchez bien des complications pour dire : « L'enfant n'a pas de discours. » Est-ce que vous invoquez des refoulements sexuels ? Il n'a pas de discours parce qu'il ne sait pas parler, voilà tout. Il ne sait pas faire l'acte de mémoire, il ne sait pas réciter. Les institutrices le savent bien ; le véritable développement de la mémoire ne se fait pas par la récitation de vers ou de prières. Les enfants intelligents acquièrent une bonne mémoire en apprenant à faire un récit. Ce qu'il faut demander au petit enfant c'est ce qu'il a fait, qui il a rencontré, lui demander de raconter sa promenade. L'enfant n'a de mémoire qu'à partir de trois ou quatre ans.

Même dans le cours de la vie normale, passé cet âge, il y a des circonstances où nous n'avons pas de mémoire. Par exemple, nous avons des rêves la nuit, nous le savons plus ou moins. Quand nous nous interrogeons, nous ne les retrouvons pas.

Ici encore, on parle d'abominables refoulements. J'ai envie de dire une chose plus simple. Le rêve est un acte élémentaire, primitif, qui se place au niveau mental, où il n'y a pas de mémoire. Nous ne savons pas enregistrer et construire le récit de notre rêve. Nous ne savons pas en faire la narration.

Il y a des troubles pathologiques innombrables où la mémoire fait défaut. Après le délire épileptique même complexe, il n'y a pas de mémoire. Ce n'est pas parce qu'il

est compliqué. c'est parce que les malades n'ont pas construit l'acte de mémoire, ils sont trop bêtes pendant ce délire.

De même qu'il y a une époque au début de la vie où il n'y a pas de mémoire, il y aura — c'est triste — des époques à la fin de la vie où nous n'aurons plus de mémoire. Nous arrivons à un moment où nous perdons nos facultés comme il y a des moments où nous les acquérons, et le vieillard tout à fait tombé en enfance radote, c'est-à-dire raconte le passé, passé qu'il a formé quand il avait de la mémoire. Il ne peut plus apprendre ce qui est arrivé le matin parce qu'il n'a plus de mémoire.

Il y a une foule de maladies dans lesquelles on perd la mémoire ; les médecins appellent en général ces maladies d'un nom commun : l'amnésie. Dans le cas actuel, ce mot m'embarrasse un peu parce que, presque toujours, le mot médical amnésie signifie perte d'un souvenir qui a existé, qui a été formé. C'est une forme d'oubli. Le mot amnésie suppose un être capable de mémoire.

Je crois qu'il y a une autre maladie qui est chronique chez les petits chiens, qui dure trois ou quatre ans chez les enfants, qui réapparaît chez le vieillard et qu'on pourrait appeler d'un autre nom, l'amnémosynie (absence de mémoire).

L'existence incontestable des phénomènes d'amnémosynie nous montre que la mémoire est un acte compliqué, un acte de langage qu'on apelle le récit, et que cet acte complexe demande, pour être construit, une intelligence évoluée.

Après ces notions générales sur la conception du récit, nous étudierons dans la prochaine leçon les variétés du récit.

16 Janvier 1928.

X. Les variétés du récit.

Mesdames,

Messieurs,

LA mémoire considérée comme une conduite humaine ne doit pas être confondue avec cette notion générale de conservation et de destruction des choses qui semble caractériser le temps. C'est là un problème de métaphysique générale ; ce n'est pas un problème de psychologie. La mémoire n'est pas un caractère du monde entier ; c'est une manière de se tenir, de se conduire et de parler qui caractérise les pauvres hommes.

Les hommes ont essayé de se défendre contre toutes les difficultés que le monde leur présentait. Ils ont inventé des conduites spéciales qui ne correspondent pas toujours à sa réalité, qui sont des essais d'adaptation, de même que les sentiments sont des essais de régulation des actions, plus ou moins heureux. La mémoire est un essai de conduite par rapport aux difficultés que présente le temps, mais elle n'est pas le temps, elle ne correspond pas au temps. Tout au plus peut-elle tardivement nous en donner une idée vague. C'est ce que nous avons essayé de comprendre dans notre dernière leçon.

Cette conduite, comme toutes les conduites humaines, est née de son utilité. C'est un moyen de réussir davantage dans la vie, et par conséquent elle est sortie peu à peu de conduites presque analogues qui avaient des résultats et des avantages du même genre.

Ceux que nous appelons les premiers êtres vivants — car ils ont peut-être succédé à beaucoup d'autres — ont eu à lutter contre une autre difficulté. Ils ont eu à lutter d'abord, et ils y ont réussi, contre l'éloignement des choses. Les premières batailles sont des batailles contre la distance. Les premières réactions vitales étaient, comme l'on sait maintenant, des réactions à la périphérie du corps ; les premiers réflexes sont des réflexes périphériques.

Puis sont venus, peut-être très longtemps après, ceux que M. Sherrington a appelé les réflexes lointains. Mais le passage des réflexes périphériques aux réflexes lointains représente une longue histoire de la vie et correspond à toutes sortes d'inventions très compliquées.

Disons simplement que les réflexes lointains supposent d'abord des organes spéciaux très nombreux. Ils supposent des sens particuliers comme les sens lointains de l'odorat, de l'ouïe, de la vue. Ils supposent ensuite bien nécessairement des appareils moteurs, le squelette, des muscles, des nerfs, etc.

Mais ils supposent bien plus que cela. Le passage des réflexes prochains aux réflexes lointains implique une transformation de l'action. L'action, primitivement, était simple ; elle était stimulée, et puis elle se déclenchait tout entière ; c'était une sorte d'explosion que l'action vitale. Mais pour que le réflexe lointain pût rendre un service quelconque, il a fallu que l'explosion fût retardée et les actes se sont transformés. Ils se sont subdivisés en deux phases : la phase d'érection de l'action et la phase de consommation de l'action.

Au moment où un animal sent dans le lointain une proie à consommer, il ne faut pas qu'immédiatement il fasse l'acte.

de manger, car il ne mangerait rien du tout ; il faut qu'il maintienne cet acte dans un état particulier de tension et qu'il arrive jusqu'à la proie. En un mot, le passage de réflexe prochain au réflexe lointain est l'invention d'actions toutes nouvelles, c'est l'invention des actions suspensives qui caractérisent pour nous la perception.

Ces actions lointaines ont fait des progrès ; nous le voyons tous les jours, car de plus en plus nous pouvons triompher de la distance et de l'éloignement. L'éloignement a été faible d'abord ; on réagissait à peu de distance par l'odorat. On a réagi à une distance de plus en plus grande, ce qui supose des mouvements intermédiaires de plus en plus prolongés, et nous pouvons admettre des réactions à l'éloignement très lointaines, ce qui nous amène tout près d'un autre problème : le problème de l'absence. Un objet qui est tellement loin qu'on ne le voit presque plus finit par être un objet absent, et il a fallu une nouvelle conduite qui est la conduite de l'absence. La mémoire n'est pas autre chose que cela.

La mémoire est l'invention de conduites particulières relatives à l'absence, destinées à triompher des objets absents et des hommes absents, car en somme c'est à peu près la même chose : si l'objet est absent, nous sommes absents par rapport à l'objet et ainsi indéfiniment.

Cette lutte contre l'absence, toute proche de la lutte contre l'éloignement, a présenté bien des variétés, bien des formes très simples. Le phénomène de l'attente est déjà une lutte contre l'éloignement trop lointain et contre l'absence, mais une lutte vague, car on ne se rend pas compte de la difficulté. C'est une érection qui est prolongée par un effort très spécial qui engendre peu à peu la notion de la durée.

Les réactions de l'attente se sont compliquées de plus en plus par un phénomène que je vous ai signalé rapidement, le phénomène de la recherche. C'est très difficile que de rechercher quelque chose: il faut attendre l'objet et, en même

temps qu'on l'attend, il faut faire autre chose. On attend et on ne reste pas immobile à attendre, on fait d'autres actions. La recherche, c'est déjà bien plus que l'attente; nous marchons de plus en plus vers l'absence.

Enfin les attentes se sont compliquées et on a inventé quelque chose de plus spécial; c'est ce que nous avons appelé l'action différée. L'action différée est à mon avis le véritable point de départ de la mémoire; c'est ce que je vous expliquais il y a vingt ans dans les cours que nous faisions à ce moment à la Sorbonne et au Collège de France sur la mémoire. Nous l'avons repris en 1919 ici même. Je l'ai signalé dans l'ouvrage dont je vous parlais dernièrement : « *Les médications psychologiques* », tome II, p. 272. La mémoire est sortie de l'action différée. Vous pouvez dire si vous voulez qu'elle est sortie de la recherche et de l'attente.

Cependant il me semble qu'il y a une distinction à faire. Vous savez la différence que nous faisons toujours entre une conduite qui commence et la prise de conscience de cette conduite, quand on se rend compte que cette conduite existe et qu'elle demande quelque chose de particulier. C'est au moment de l'action différée que la mémoire devient une conduite consciente. Je vous avais donné un exemple vulgaire. C'est la pauvre maîtresse de maison qui et ennuyée parce qu'un invité ne vient pas à dîner. Elle commence d'abord par la simple attente, elle fait attendre tout le monde et, jusque là, on ne fait rien de particulier. Puis on a vaguement des idées de recherche : on a envie de téléphoner à l'invité et de lui demander s'il vient ou s'il ne vient pas, c'est déjà une complication. Enfin, on se met à table, mais la maîtresse de maison fait réserver le potage de l'absent. Elle se prépare à faire l'action de le lui offrir quand il sera là. C'est l'action différée, retardée, avec toutes les métamorphoses que cela implique.

Cette action différée est l'origine de tout un ensemble de conduites que nous avons appelées la mémoire. Ces condui-

tes se sont conservées pour une raison bien simple, c'est qu'elles servent à quelque chose. La mémoire, la conduite différée et toutes les organisations du récit qui en sortent, sont utiles et même indispensables dans la lutte pour la vie.

Reprenons encore une fois l'exemple maginaire dont je me servais dans ma dernière leçon : la peuplade sauvage qui a eu l'invention de génie de mettre une sentinelle à cinq cent mètres et non pas dans le camp comme font les animaux. Cette peuplade sauvage se défend contre ses ennemis et cherche la victoire. Il y aurait un bon moyen d'y parvenir et de réussir facilement. Supposons que toute la bande ait été placée au même endroit où se trouve la sentinelle, qu'elle ait été présente à l'endroit où l'ennemi vient de déboucher, elle n'aurait pas été surprise, elle aurait repoussé l'ennemi. Mais cette présence est impossible car il faudrait que toute la bande soit présente partout et précisément, si elle avait été présente à un point où était la sentinelle. l'ennemi n'aurait pas attaqué à ce moment-là. Il fallait donc qu'on se répartît de différents côtés. C'es le fond de la société, c'est le principe social.

Qu'est-ce qui a créé la société ? C'est le besoin de lutter contre l'éloignement, contre la distance, et ensuite de lutter contre l'absence. A quoi nous servent les hommes qui nous environnent? Ils nous servent à voir à notre place, là où nous ne sommes pas. Si vous vous répartissez les uns et les autres à quelque distance de moi — pas trop grande pour que je puisse vous entendre et voir vos signaux — vous allez à une distance considérable m'avertir des dangers possibles; nous nous avertirons les uns les autres. La société a été l'extension des sens dans l'espace et l'extension du mouvement. Elle va encore être l'extension des sens dans le temps et elle va supprimer l'absence.

Qu'est-ce qui se passe en effet, grâce à notre sentinelle? Elle a été seule à voir arriver l'ennemi ; la bande n'était pas présente et ne pouvait pas lutter contre l'ennemi. Mais le petit discours que fait la sentinelle. de retour au camp, a un résultat

merveilleux : il rend présents les hommes qui n'étaient pas là, il les fait accourir à ce point spécial et par conséquent il procure la victoire en supprimant la surprise. Les peuples qui ont eu le génie de mettre la sentinelle à cinq cent mètres du camp et d'en placer plusieurs autour du camp, sont devenus victorieux; ils n'ont pas été surpris de la même manière. Il est tout naturel qu'ils aient profité de leur invention et qu'ils aient développé la mémoire.

Quelles sont les différentes formes qu'elle a peu à peu revêtues ?

Je voudrais d'abord en signaler une qui vous étonnera un peu. La première forme de l'action différée est la conservation des objets que l'on est seul à voir, la conservation des circonstances auxquelles on est présent et auxquelles le monsieur absent n'assiste pas.

Mais, direz-vous, vous avez déjà protesté contre la conservation de la mémoire; vous avez dit qu'il ne pouvait être question de conservation car c'était un caractère universel.

Entendons-nous. La mémoire ne se fonde pas sur la conservation universelle des choses, elle ne se fonde pas sur la conservation du soleil et de la lune et sur le phénomène de la durée. Le temps est un mélange que l'on comprend mal de conversation et de destruction; on le découvrira plus tard, et cette conservation n'est pas essentielle dans la mémoire.

Toutefois, nous avons l'idée de la conservation puisque nous l'appliquons au soleil, puisque nous l'appliquons à tout l'univers et à nous-mêmes. D'où nous viennent ces idées? Les idées ne viennent jamais que de certaines conduites et, du moment que nous parlons de conservation, c'est que nous avons des conduites de conservation, conduites restreintes qui ne portent pas sur l'ensemble des choses, qui portent sur certains objets tout particuliers. Nous avons commencé, dans l'action différée, par des conservations. Ces conservations, nous les avons

comprises, et, comme nous les avons trouvées très belles, peu à peu, nous en avons tiré des idées générales de conservation.

Ces actes de conservation qui vont devenir très importants quand on les aura remarqués, existent primitivement sans qu'on les remarque. Un oiseau qui soigne ses petits les conserve ans savoir qu'il les conserve, sans avoir la conscience qu'il les conserve, par des actes réflexes de nutrition et de chaleur, sans s'occuper d'autre chose. Quand on a remarqué la conservation, on l'a développée et vous savez tout ce que l'humanité a tiré de la conservation, conservation d'une foule de choses, conservation des objets fragiles et périssables, conservation des textes, des livres, des idées; et nous devons retenir que les industries actuelles qui mettent des petits pois dans des boîtes de fer blanc sont des industries profondémeent philosophiques; ce sont des industries qui exploitent une des actions les plus curieuses de l'humanité.

Les actes de simple conservation devenant insuffisants, une autre invention va venir qui est aussi le germe de la mémoire : nous l'appellerons la commission. C'est un acte élémentaire dont on n'ose pas parler en général dans les sciences qui se respectent. Mais la psychologie est une science qui ne se respecte pas et nous pouvons parler très bien de la commission; c'est un acte très grave, plus important qu'on ne le croit. L'intelligence d'un petit enfant se manifeste par sa capacité de faire des commissions.

D'ailleurs aujourd'hui, voici que les neurologistes commencent à soupçonner que la commission est importante. La grande discussion qui a commencé avec Broca, sur l'interprétation de l'aphasie, n'est pas terminée. Elle portait sur un problème de psychologie dont les premiers auteurs n'avaient pas senti l'importance : Est-ce que les individus aphasiques sont encore intelligents ? Ils ne parlent pas. mais ils ont l'air de comprendre, ils ont l'air de faire bien des choses; les premiers au-

teurs, Broca en particulier, les admirent; et la phrase que vous verrez tout le temps dans les premiers travaux sur l'aphasie est celle-ci : « Les aphasiques n'ont perdu que le langage. Ils n'ont pas perdu l'intelligence ».

Singulière audace de déclarer qu'un homme est intelligent quand il ne parle pas, alors que nous savons aujourd'hui que l'intelligence, pour les quatre-vingt dix-neuf centièmes n'est que du langage! Pendant très longtemps, on n'a pas discuté ce point. Ce n'est que depuis quelques années que l'on commece à revenir sur cette vieille idée, et qu'on se dit que les aphasiques ne sont pas aussi intelligent qu'on le croyait, que s'ils ne parlent pas, c'est peut-être parce qu'ils sont devenus très bêtes — idée remarquable qu'on aurait bien pu avoir tout de suite — et, depuis les travaux de Pierre Marie et du professeur Head, de Londres, on cherche à apprécier l'intelligence des aphasiques.

Ce n'est pas facile, car il faudrait tout justement bien connaître les opérations intellectuelles élémentaires et surtout savoir les constater. Je vous renvoie à une des expériences que décrivait M. Pierre Marie sur les aphasiques, qu'il appelle l'expérience des trois commissions.

M. Marie a soupçonné, avec beaucoup de pénétration, que l'acte de faire une commission est déjà une preuve d'intelligence, seulement il était trop indulgent pour ses malades, il les supposait trop intelligents et il leur demandait trois commissions, ce qui est beaucoup; il suffirait de leur en demander une seule.

Le fait de vérifier la commission est déjà d'une intelligence supérieure; c'est plus que de la perception, c'est plus que du langage élémentaire, c'est plus que l'ordre; c'est un acte d'adaptation à la mémoire. Seulement cette commission, dans sa forme élémentaire, est encore peu nette, peu consciente. J'appele commission élémentaire la commision qui se borne à transporter un objet, à apporter l'objet à l'absent. Par exemple,

le chef a trouvé des fruits à un arbre, il les prend et les apporte à ceux qui ont faim; il fait la commission. Il développe l'acte de l'oiseau qui ramasse un morceau de pain et qui le porte à ses petits.

C'est un développement, mais c'est encore très élémentaire. L'évolution ultérieure correspond à un acte physique très simple que je vous demande la permission d'appeler par un mot forgé — les mots manquent tout le temps en psychologie — l'acte du portage.

Si nous reparlions des actions perceptives, je vous dirais qu'il y a une action très grave dont on ne parle pas suffisamment dans les traités de psychologie, c'est l'acte de porter quelque chose, de déplacer un objet. Cet acte de portage est celui que l'on fait dans la commission.

Mais le portage présente bien des difficultés. L'objet que l'on porte peut-être plus ou moins lourd, il embarrasse notre marche, il ne nous permet pas d'agir commodément; nous ne pouvons pas agir avec nos bras quand nous portons quelque chose.

D'ailleurs, souvent, ce que nous voudrions communiquer aux absents, c'est un ensemble d'objets que nous ne pouvons pas apporter. Notre sentinelle qui a vu arriver l'ennemi ne peut pas l'apporter devant le camp et devant le chef. La commission va devenir bien plus importante et bien plus délicate quand elle va prendre une forme particulière, quand elle va transformer les objets portatifs.

Rendre portatif, c'est un des rêves de l'humanité. Non seulement l'humanité porte des objets mais elle les met en caisse, dans des voitures, dans des wagons; elle fait toute espèce d'efforts pour les rendre portatifs, et malgré tous ces efforts, les objet sont toujours lourds et difficiles à tranporter.

Il y a surtout un transport plus difficile que tous les autres, c'est le transport dans le temps. C'est très facile à dire que l'on veut faire la commission; apporter le potage au monsieur

qui n'est pas venu dîner ; mais on va le renverser, le refroidir. Il faut, en même temps que l'on fait l'acte physique de porter, faire l'acte d'attente, l'acte de durée. C'est une complication très grave. Le transport dans le temps, le transport avec conservation et le transport avec facilité, en permettant les autres actions que les circonstances demandent, est le rêve que l'on a toujours poursuivi.

Heureusement, l'humanité a des ressources : Peu de temps avant la mémoire, elle avait inventé autre chose : le langage et les signes.

Le langage et les signes, sur lesquels nous ne pouvons pas revenir, ont un caractère excellent, peut-être plus précieux que tous les autres : ils sont faciles à transporter. Le signe est une chose transportable. Le langage est plus facile encore à transporter; pour le langage, il suffit de le répéter en soi-même, tout bas, peut-être même sous forme de pensée intérieure. Il peut se répéter avec les lèvres et même uniquement avec le larynx; il se répète sans nous fatiguer et puis surtout, il laisse nos mains libres; nous pouvons, pendant que nous transportons le langage, faire autre chose.

Or le langage permet les ordres. Si le chef se trouvait en présence de l'ennemi, il donnerait l'ordre de combattre, il dirait à ses soldats : « Luttez, dirigez-vous du côté gauche. L'ennemi arrive ». Il s'agit de transporter un ordre et cela va devenir facile ; c'est pourquoi, très rapidement, la commission est devenue verbale. Non seulement on a transporté des fruits, on a transporté des objets, on a transporté un papier, comme dans l'expérience de M. Pierre Marie, mais on a transporté un papier avec des signes, on a transporté du langage.

Nous sommes maintenant dans les formes nettes de la mémoire. Nous avons passé de l'attente simple à la recherche, puis à l'action différée, puis à la commisison physique, enfin à la commssion verbale. Il a fallu des siècles d'invention pour en arriver là.

De la commission, nous passons à un autre progrès très intéressant qui est l'acte de récitation. La récitation est la forme élémentaire de la mémoire. Dans l'exemple que nous prenions dans la dernière leçon, j'avais d'abord parlé de la sentinelle qui rapporte ce qu'elle a vu à son chef. C'est peut-être déjà un peu compliqué. L'exemple suivant, que je prenais également est meilleur. Le chef a dit à la sentinelle : « Mon lieutenant n'est pas là, il est avec le gros des troupes à quelque distance ; vas lui raconter ce que tu m'as dit ». Il lui donne une commission verbale et la sentinelle va transmettre les ordres du chef au lieutenant, il va les réciter. La récitation consiste à répéter les ordres qu'on vient de vous donner à un autre.

J'ai dit « répéter », mais est-ce bien exact ? La psychologie de la conduite réclame perpétuellement cette distinction des actions que l'on confond à chaque instant. Le perroquet qui répète les mots prononcés devant lui fait-il des commissions verbales et de la récitation ? Pas du tout. Ily a une très grande différence entre la récitation et la répétition. La répétition rentre dans les actes sociaux plus élémentaires que la mémoire ; elle rentre dans les imitations. Je vous ai souvent renvoyés à l'ouvrage de Paul Guillaume sur l'imitation chez les entants, qui contient beaucoup d'idées intéressantes et de distinctions justes. La répétition est une forme de l'imitation. Peut-on dire que le soldat qui récite les ordres de son chef fait de la simple répétition.

Au premier abord, il y a des différences énormes. La répétition consiste à copier l'individu tout entier. Le chef est un personnage, il a de l'importance, de l'autorité, il commande. Est-ce que le commissionnaire, le courrier va répéter tout cela ? Est-ce qu'il va répéter l'autorité du chef, les gestes qu'il a faits, les menaces qu'il a proférées ? C'est une comédie qu'il ne fait pas. Le courrier reste un courrier, il reste le soldat ; il a son caractère, il n'est pas le chef et il ne le copie pas, il ne l'imite pas grossièrement ; il ne répète que certaines fractions du dis-

cours du chef, c'est-à-dire ce qui est important, et encore il le répète avec des modifications de ton et de langage. Au lieu de commander brutalement, il a une phrase d'introduction : « Le chef m'a chargé de vous dire... ». Cette phrase d'introduction change de la répétition.

Mais bien mieux que cela, il est bien probable qu'au commencement, la récitation prenait des formes tout à fait originales, distinctes des actes ordinaires. En voulez-vous une preuve? Transportez-vous hors de Paris dans des campagnes reculées et regardez les petits enfants de l'école qui récitent des poésies ou des fables. Vous aurez envie de dire à l'instituteur. comme cela m'est arrivé bien souvent, que ces pauvres enfants récitent d'une manière abominable ; ils ont absolument l'air de ne pas comprendre un mot de ce qu'ils disent ; c'est parce qu'ils ont un langage spécial qui n'est pas le leur.

Faites parler ces mêmes enfants, demandez-leur des nouvelles de leur famille : ils parlent d'une manière simple. Quand ils récitent, ils scandent chaque mot ; c'est une litanie monotone, ils déclament, ils s'arrêtent à tort et à travers, ils ryhment ce qu'ils récitent. Cette mélopée traînante, ce chant monotone des petits enfants devaient être la forme primitive des récitations. Quand un individu récitait, il ne parlait pas avec les autres, il faisait quelque chose de spécial et on distinguait très bien qu'il récitait à la façon dont il chantait sa mélopée.

Il y a donc tout une organisation de l'acte qui est devenu l'acte de récitation. Cet acte s'est développé démesurément et, aujourd'hui, nous ne le soupçonnons pas. Quand on nous fait des descriptions des populations primitives, vous voyez toujours les auteurs très étonnés devant la puissance de récitation des sauvages.

M. Lévy-Bruhl, dans son dernier livre, parle d'individus qui, dans les populations sauvages de l'Australie, chantent des histoires et il dit (p. 118, dans *Les fonctions mentales dans les*

sociétés inférieures) : « Ils récitent des chants qui demandent cinq nuits de suite pour être complets et dans une langue qu'ils ne comprennent pas ». Comment ces sauvages peuvent-ils réciter cinq nuits de suite des histoires qu'ils ne comprennent pas ? C'est beaucoup plus répandu qu'on ne le croit. Les populations arabes ont un caractère de ce genre là. Elles transmettent des messages interminables qu'elles ne comprennent pas (vous les trouverez décrits dans le même livre, p. 123). Il n'est pas nécessaire de leur parler l'arabe, on peut leur parler en français ; ils n'y comprennent rien du tout, mais ils récitent en chantant ce qu'on leur a dit.

Cette puissance de récitation formidable se conserve et elle réapparaît de nos jours. J'ai fait une observation sur les enfants des écoles, et même les enfants des lycées, qui est dans le même sens. On a signalé autrefois, dans une classe de lycée, un enfant d'une douzaine d'années que l'on considérait comme très peu intelligent, mais qui avait, disait le Professeur, un caractère spécial : il récitait tout ce qu'on voulait, indéfiniment et d'une manière admirable, mais à une condition ; il fallait, non seulement le laisser chanter sa récitation, mais il fallait le laisser chanter la question elle-même. Quand on lui posait une question, il écoutait attentivement. Quand on lui demandait de raconter telle page de son livre d'histoire ou tel morceau d'une tragédie, il répétait tout en chantant la question et récitait ensuite indéfiniment. Bien souvent le professeur et même les camarades avaient essayé de le faire réciter autrement, car on trouvait que c'était profondément risible et absurde, et on lui disait d'abord de ne pas répéter la question, ensuite on lui disait de ne pas chanter. Le pauvre enfant avait bonne volonté, mais quand il ne récitait pas en chantant la question et son morceau, il avait tout oublié.

Cette observation nous ramène à bien des descriptions intéressantes. Je vous ai parlé surtout de la parole qui s'appelle l'écholalie, dans laquelle le malade est obligé de répéter les

mots qu'il entend. Il y a des écholaliques qui répondent à la question, mais après l'avoir répétée. Or cet enfant non seulement était écholalique sur la question, mais il l'était avec la mélopée spéciale de la récitation. C'est probablement un retour aux formes primitives de la récitation.

La récitation est donc une invention qui est venue après la commission et qui s'est énormément développée.

Les êtres intelligents ont été plus loin encore. La récitation a un inconvénient. Elle suppose que les individus présents à l'évènement ont donné des ordres, car la récitation n'est pas autre chose que la répétition des ordres. Il faut donc que le chef ait été lui-même trouver la sentinelle et qu'il ait dicté à la sentinelle ce qu'elle doit dire au lieutenant. Or ce n'est pas toujours le cas. Ce qu'il faut transmettre aux absents, ce n'est pas toujours un ordre, car cet ordre, ils le trouveront eux-mêmes et réagiront eux-mêmes comme ils voudront. Ce qu'il faut transmettre aux absents c'est parfois la situation, il faut les mettre dans l'état où ils seraient s'ils étaient présents ; il faut leur transmettre la vue des objets, les évènements qui viennent de se passer, ce qui fait que la récitation se complique chez les gens intelligents en devenant une description.

C'est une troisième forme de la mémoire, déjà beaucoup plus élevée. La capacité de décrire, c'est la vraie mémoire, c'est celle qui nous rend les objets présents. Mais elle suppose tout un talent que les hommes ont acquis peu à peu. La description par signes n'est pas facile à inventer ; il ne faut pas croire qu'elle se fasse immédiatement. Elle implique toute espèce d'actions que nous étudierons la prochaine fois. Ces actions sont des mouvements. Je crois que les primitifs récitaient en chantant ; il est probable qu'ils ont décrit en dansant, par gestes, en mimant les objets. Ces gestes sont devenus plus tard des dessins ; et enfin, la forme la plus compliquée, la description par des paroles, la représentation par les images est une des formes de

cette description. Nous décrivons à nous-mêmes comme nous décrivons aux autres, et nous décrivons par des gestes ébauchés, ce qui fait naître dans l'esprit les représentations et les images.

On a donné à ces images une apparence absolument primitive et on a dit que les êtres vivants commencaient par des images. C'est invraisemblable. Les images sont des choses déjà bien compliquées et bien abstraites. On a cru qu'elles existaient partout, c'est bien douteux ; elles n'existent que dans des cas tout particuliers, chez des êtres capables de description.

Je vous parlais il y a un instant des individus encore arriérés qui sont trop forts en récitation ou qui récitent d'une manière exagérée. Je crois également qu'il y a des êtres primitifs qui sont trop forts en description et en peinture imagée. Très souvent chez les névropathes, je remarque ce développement étonnant de la mémoire et de la mémoire descriptive. En somme, nous éprouvons quelquefois une sorte de jalousie vis à vis de ces malades névropathes ou aliénés en disant qu'ils sont infiniment plus forts que nous pour ce qui est de l'évocation des paysages, de l'évocation des traits des personnes.

Nous pouvons difficilement nous représenter un paysage, une personne, parce que nous avons trop pris l'habitude de la parole et de l'explication orale. Nos souvenirs se sont transformés en discours. Hélas! les hommes aujourd'hui sont devenus des machines à discours. Nous ne faisons plus que cela. Si vous me demandez de vous parler de telle vallée des Alpes, je serai tout disposé à le faire, mais la parole, c'est la description abstraite résumée, description qui est très bonne pour des individus intelligents parce qu'ils comprennent à demi-mot, parce qu'ils développent les mots pour en faire en eux des tableaux. Quand je leur parle de rochers, d'arbres, de montagnes, de ruisseaux, ils savent ce que cela veut dire et ils feront eux-mêmes le tableau d'après ma description.

C'est aussi très beau parce que la description orale peut être rapide et que c'est l'essentiel de la mémoire. Pour que l'acte

soit portatif, il faut qu'il soit rapide. On ne doit pas faire une description qui dure des heures, personne ne voudrait l'écouter. C'est parce qu'il faut que la description soit rapide qu'elle devient verbale.

La description s'est donc peu à peu transformée. Elle a été d'abord une description par des symboles, par des mouvements du corps, elle a été ensuite une description par la parole. Les images existent encore chez nous. Je crains bien qu'elles ne soient un reste fossile, un reste d'anciens procédés qui tende à disparaitre.

Nous parlions dernièrement d'une des images curieuses qui existent chez quelques personnes et qui ont joué un rôle dans la théorie de M. Bergson sur la mémoire pure, de ces images-éclairs qui traversent l'esprit tout d'un coup par association d'idées et qui ne se rattachent pas à ce que nous faisons. Si j'osais une définition en langage vulgaire, je dirais que ces images rapides et passagères sont des souvenirs ratés, mal faits, encombrants. qui viennent quand on ne les appelle pas.

Ces souvenirs ont un grand caractère, c'est l'association des idées. Ils se rattachent aux évènements présents comme s'ils en faisaient partie. Cela suppose des confusions. Je vous ai parlé bien souvent de cette image-éclair qui m'avait amusé autrefois. Pendant que je préparais un cours pour le Collège de France, je me posais une question que les professeurs se posent souvent : Cette leçon doit-elle être placée au commencement ou à la fin du cours. C'est un problème qui se présente fréquemment pour les questions générales. En même temps, j'avais l'esprit obsédé par une image ridicule, l'image d'un petit point d'un village de campagne où je voyais devant moi un mur qui formait angle entre deux rues. Je me disais : « Quel rapport y a-t-il entre cette leçon du Collège de France et ce coin de mur ? ». Ce n'est qu'en réfléchissant que j'ai trouvé un rapport d'association.

J'avais l'habitude d'aller deux fois par semaine dans une

maison de santé et, comme il arrive souvent quand on se promène un peu, je prenais un certain chemin pour aller, un autre pour revenir. Ces deux chemins divergeaient à cet endroit, ce qui fait qu'en somme, en arrivant en face de ce coin de mur, le problème du commencement et de la fin, se posait. Or, la question psychologique que j'avais en tête était le problème du commencement et de la fin, association d'idées ridicules qui amenait cette évocation d'image.

Ce sont là des souvenir ratés. La véritable description ne doit pas se raccrocher à des circonstances pratiques et présentes car il arriverait fatalement que le souvenir ne pourrait jamais être restauré. Comme les circonstances dans lesquelles nous sommes vont disparaître, le souvenir ne pourrait jamais les retrouver ; il ne les retrouverait que par erreur et il serait toujours mauvais. Il faut que la description soit rattachée à autre chose qu'à cette évocation de l'association des idées. Elle est rattachée à ce que j'ai appelé la question. Si on me demande si telle vallée des Alpes est jolie, ma description va suivre, mais elle est rattachée à la question et, tant qu'on n'en parle pas, tant qu'il n'y a pas de question, l'image ne réapparait pas.

La description est déjà une forme très perfectionnée de la mémoire, mais il y a plus. Il y a le dernier degré de la mémoire élémentaire ; nous l'appellerons la narration.

La description est une mémoire élémentaire parce qu'elle porte sur des objets persistants. Dans la description, nous avons la prétention que les objets continuent à exister. Nous décrivons une vallée des Alpes qui existe encore, et nous avons tout le temps ce mot à la bouche: « Si vous y allez, vous verrez cela ». C'est l'objet persistant.

Cela paraît étrange. La mémoire était définie autrefois comme la faculté de conserver, de reproduire le passé et je vous avais dit en commençant la leçon que le passé était pour les philosophes quelque choe de disparu, que la mémoire portait

sur quelque chose de disparu.

Elle n'a pris cette forme que très tardivement. Vous allez voir, à mesure que nous avancerons dans ce cours, que les objets décrits vont disparaître et que, de plus en plus, la mémoire va porter sur des choses qui n'existent pas. Mais je ne crois pas qu'elle ait commencé comme cela. La mémoire a commencé par la lutte contre l'éloignement, par l'attente, par les actes différés, et elle ne supposait pas que l'objet fût disparu. Je crois même qu'au commencement, les premières mémoires admettaient la persistance de l'objet.

Quand la sentinelle va au camp et quand elle dit que l'ennemi lui est apparu à gauche, elle ne veut pas dire : « il a apparu subitement à gauche et il a disparu ». Ce ne serait pas la peine de déranger quelqu'un. La sentinelle croit que l'ennemi est toujours à gauche, là où elle l'a vu.

En somme, quand nous faisons des descriptions, nous encourageons les gens à aller à l'endroit dont nous parlons : La première mémoire ne contient pas la disparition du passé.

Il nous faudra suivre encore de longues évolutions pour arriver à cette notion de passé disparu que l'humanité a découverte, à laquelle elle croit maintenant éperdument, quoiqu'elle soit peut-être discutable.

La narration décrit non plus des objets, mais des évènements, elle décrit des choses qui ont existé quand nous étions présents et qui peut-être n'existent plus, qui peut-être ont disparu. Je n'insiste pas sur leur persistance : « J'étais à tel endroit (description de l'endroit), j'ai vu apparaître telle personne (narration d'un évènement dont je ne garantis pas la persistance) ».

Mais alors, me direz-vous, si la mémoire perd son caractère primitif de description de ce qui existe et de commission, elle perd son utilité. C'est possible, et je crois que la mémoire primitive est plus utilitaire que la narration. La description nous encourage à aller à un endroit où nous trouvons

les objets décrits. La narration ne nous garantit pas que nous trouverons ces objets.

Mais alors pourquoi a-t-elle persisté, pourquoi dure-t-elle encore ? Pourquoi s'est-elle développée indéfiniment jusqu'à faire la science et l'histoire ? C'est parce qu'il y a deux aspects de l'action humaine ; il y a l'acte proprement dit et il y a le sentiment que nous éprouvons quand nous réussissons l'action. Il y a l'acte et il y a le sentiment de la jouissance, le sentiment de triomphe.

Les individus présents n'ont pas seulement fait l'action, ils ont joui de l'action, ils ont éprouvé du plaisir. Que voulons-nous transporter, que portons-nous dans nos bras et dans notre bouche ? Quelle est devenue notre commission ? Notre commission, c'est de communiquer aux absents le plaisir qu'is auraient eu en mangeant, en regardant, en remportant la victoire.

Cette description de victoire, en elle-même, n'a pas d'avantages pratiques. On ne trouvera pas la victoire au même endroit, mais les individus qui écoutent le récit de la victoire ont un triomphe moral, sont transportés de joie, comme s'ils étaient victorieux, présents à la victoire. La règle générale est toujours conservée : la mémoire procure aux absents les mêmes actes qu'aux présents, elle transforme les absents en présents. Cette fois-ci, elle ne leur donne pas à manger, elle leur donne des joies et des triomphes ; et c'est pour cela que cette narration s'est conservée et s'est développée démesurément, quitte d'ailleur à transformer peu à peu son caractère.

Dans la prochaine leçon, nous continuerons cette étude du développement du récit en examinant les procédés de la narration.

19 janvier 1928.

XI. Les procédés de la narration.

Mesdames,

Messieurs,

A PROPOS de ce cours sur les procédés de la mémoire, nous aurions à passer en revue, si nous voulons être complets, une foule considérable de petites études. Ces petites études ne sont pas sans intérêt, mais je crains qu'elles ne soient un peu banales et que vous ne les trouviez facilement dans tous les ouvrages que vous avez à votre disposition sur la mémoire. C'est pourquoi vous me permettrez aujourd'hui d'être bref, de vous indiquer seulement le titre des questions principales et de vous signaler chemin faisant les études que je vous conseille de faire vous-mêmes et qui vous rapporteront, j'en suis sûr, de belles découvertes psychologiques.

Nous avons admis que la mémoire n'est pas un caractère général de la vie, que c'est une opération particulière, un travail spécial que les hommes beaucoup plus que les animaux ont appris à faire. Ce travail spécial rentre dans un groupe d'opérations que nous avons longuement étudiées autrefois sous le nom d'actes intellectuels élémentaires.

Pour nous rendre compte de ce que sont ces opérations intellectuelles élémentaires, je vous rappelle une de leurs propriétés très curieuse et qui n'est pas facile à expliquer, que nous avions signalée autrefois quand nous étudiions l'intelligence élémentaire. Toutes ces opérations d'intelligence élémentaire sont doubles ; elles consistent en deux actions et non pas en une seule. Un réflexe est une action simple ; le réflexe se fait tout de suite et c'est tout, il est fini : la pupille se contracte et il n'y a pas autre chose. Mais les opérations intellectuelles ne sont complètes qu'en deux actes ordinairement successifs, quelquefois, rarement, simultanés. Il faut qu'il y ait deux actions et ces deux actions sont en rapport étroit l'une avec l'autre ; elles se ressemblent autant que peuvent se ressembler des choses opposées.

Ces actions sont, en effet, en oppostion l'une avec l'autre ; elles sont ce que l'on peut appeler réciproques, en quelque sorte réversibles. Pour bien comprendre ce caractère, permettez-moi de vous rappeler un ancien exemple qui nous a retenu pendant plusieurs séances il y a déjà une quinzaine d'années, c'est l'exemple de ce que j'appelle la conduite du panier de pommes.

D'une façon générale, la conduite du panier de pommes se comprend facilement, c'est la conduite du transport et du portage. J'y ai fait allusion dernièrement. Ce portage est spécial et c'est là ce qui distingue le panier de pommes et en fait un objet particulier ; c'est le portage de choses qui sont nombreuses et petites. Les objets sont faciles à transporter quand ils sont suffisamment volumineux et quand ils sont simples. Nous pouvons facilement porter un seul paquet, mais quand ces paquets sont petits et deviennent nombreux, nous sommes très embarrassés. Vous pouvez déjà vous en rendre compte en considérant un animal ou un enfant tout petit qui n'ont pas encore les opérations intellectuelles élémentaires. Un chien peut très facilement être dressé à rapporter une balle. Quand on lui

jette une balle, il court après, la ramasse et la rapporte ; il est très content et très fier. Si vous jetez devant lui trois ou quatre balles à la fois, il ne sait pas comment s'y prendre ; il ramasse une balle, il la lâche, il ne sait pas ce qu'il faut faire. Le petit enfant rapporte une poupée, il ne sait que faire quand il faut en rapporter plusieurs.

Les hommes ont découvert à un stade de leur histoire que nous ne connaissons pas et que peut-être les études préhistoriques et les études sur l'enfant pourront nous faire découvrir plus tard, un procédé extrêmement singulier de résoudre le problème. Il faut prendre soit une grande feuille de bananier quand il s'agit de sauvages, soit un mouchoir, soit un tablier ; il faut mettre toutes les petites balles dans le tablier et porter le tablier. C'est la solution par le panier de pommes. Les pommes sont de petits objets nombreux, multiples, pleins, qu'il faut transporter. Le panier est un objet différent en ce sens qu'il est vide et qu'il est creux. Il faut inventer une conduite qui transporte les pommes grâce au panier.

Cette conduite, parmi bien d'autres caractères que nous avons étudiés autrefois, présente la particularité d'être double. Pour savoir se conduire vis-à-vis d'un panier de pommes il ne faut pas faire uniquement l'acte de portage. Porter le panier de pommes, c'est banal, c'est la même chose que de porter un panier ordinaire ou une pomme ; il n'y a pas de découverte, pas d'intelligence. L'acte du panier de pommes est caractérisé par l'acte de remplir le panier et ensuite par l'acte de vider le panier. Quand vous savez faire cela, vous avec le commencement de l'intelligence. Le chien ne sait pas faire cela. Le petit enfant va apprendre à le faire, mais plus tardivement qu'on ne le croit. J'ai souvent demandé aux mères d'étudier le commencement de l'acte du panier chez le petit enfant. Cet acte est double, il est réciproque.

Il y a une foule d'actions qui ont ce même caractère et nous pourrions en énumérer des quantités : faire un nœud et

défaire le nœud, faire un portrait et le reconnaître, faire une route et suivre la route, prendre tout simplement un billet d'aller et retour. Il y a tout un ensemble d'actions qui ont ce caractère double. A quoi cela tient-il ?

Je vous ai présenté, il y a bien des années, une interprétation un peu hypothétque qui a peut-être une ombre de vérité. Cet acte est double parce qu'il est intermédiaire entre deux actions simples. Il y avait primitivement deux actions simples, deux réflexes ou deux actes perceptifs : l'acte de prendre une pomme et de manger une pomme, ce que nous appellerons la conduite de la pomme ; et le transport du panier par son anse, la conduite du panier. Ce sont deux actions qui étaient primitives et le petit enfant savait les faire l'une et l'autre ; il les faisait isolément. Il faut les réunir, il faut faire un acte qui soit entre les deux et qui tienne des deux, qui soit une combinaison. Toute l'intelligence est là ; c'est une relation entre deux actes opposés.

De là viendront toutes les conjonctions et les prépositions relatives : le dedans et le dehors, le près et le loin, etc., car tout dérive de ces actes élémentaires.

Ces actes intermédiaires ont le caractère d'être fonctionnels. Comme le disaient jadis les mathématiciens, ils sont en fonction des deux actes terminaux, des deux actes élémentaires et tantôt ils se rapprochent de l'un, tantôt ils se rapprochent de l'autre. Ils ont donc un aspect double parce que, tout en étant ce qu'ils sont avec leur caractère intermédiaire, tantôt ils sont très près d'un terme, tantôt ils sont très près de l'autre.

Quand vous remplissez le panier, vous vous préoccupez particulièrement du panier, non pas exclusivement, car vous avez déjà un peu en tête les pommes, mais l'acte est dirigé principalement vers le panier. Quand vous videz le panier, vous vous occupez de prendre les pommes, de les ranger, de les bouger et vous laissez un peu de côté le panier. L'acte est double

parce qu'il y a deux conduites extrêmes et qu'il se rapproche tantôt de l'une, tantôt de l'autre.

La mémoire est pour moi un de ces actes intellectuels élémentaires. La mémoire se rattache au billet d'aller et retour, à l'acte de remplir le panier, de le vider, et d'ailleurs, dans le langage populaire, on dit qu'un enfant qui raconte des histoires « vide son sac ». Il vide le panier qu'il a rempli.

Il en résulte que, la mémoire étant un acte intellectuel de ce genre, va être une action double comme les autres, qu'il va y avoir un acte de remplissage et un acte de vidage ; elle va avoir ce caractère de duplicité réciproque.

Le premier acte de la mémoire, qui est le point de départ, est le moment où se fabrique l'acte différé. C'est la résolution que nous prenons de faire un certain acte en lui donnant le caractère d'être différé ; nous l'appellerons l'acte de mémoration. Le second acte est l'acte de « vider son sac », c'est l'acte de vider sa mémoire ; nous l'appellerons l'acte de remémoration. Tous vos livres sur la mémoire indiqueront ces deux chapitres ; mais j'ai voulu essayer de vous expliquer leur caractère général et leur point de départ.

La mémoration est la préparation de l'acte différé. Il ne faut pas croire que cette préparation de la mémoire soit mécanique, automatique et qu'elle se fasse perpétuellement, dès que nous avons une perception et dès que nous remuons le petit doigt. Nous l'avons répété et je le dis encore aujourd'hui, l'acte de mémoire est un acte relativement rare. Au commencement, chez des enfants peu intelligents, il n'y a pas beaucoup d'actes de mémoire. La mémoire se complique, se perfectionne et, chez nous, il n'y a pas mal d'actes de mémoire. Je ne veux pas prétendre que nous avons une mémoire universelle, que nous embrassons dans cette mémoire toute ce que nous avons vu. C'est absolument imaginaire ; c'est là le principe métaphysique qui a rempli le souvenir pur, supposition tout à fait arbitraire. On a

bien noté que de temps en temps réapparaissent des souvenirs qu'on croyait oubliés ; cela prouve simplement que nous avons plus de souvenirs que nous ne croyons, mais cela ne signifie nullement que nous les avons tous ; nous n'en avons qu'un petit nombre. Nous ne faisons l'acte de mémoration que de temps en temps par rapport à certans objets et non par rapport aux autres ; nous le faisons à propos de certaines actions et non pas à propos de toutes.

Cette façon de considérer les choses va soulever un problème nouveau. Chaque aspect particulier les simplifie d'un côté et les embrouille de l'autre en soulevant des problèmes. L'ancienne psychologie n'avait pas de problèmes relatifs aux faits qui sont mémorés.

Tous les faits étaient mémorés. Il n'y avait donc pas de discussion ; c'était simple, élémentaire. Mais nous venons de vous dire le contraire : il n'y a que certains faits qui soient mémorés. Alors immédiatement surgit la question : quels sont les faits qui sont mémorés ? De quoi nous souvenons-nous au cours de la vie ? Que mettons-nous dans notre sac — car nous n'y mettons pas tout et nous ne pouvons pas y mettre tout ?

Il y avait bien, autrefois, dans l'ancienne psychologie, quelques solutions élémentaires de ce problème. Nous les trouverions, par exemple, dans les livres de Locke et dans les livres de Condillac. Il y a une solution puérile qui consiste à dire : « Nous ne nous souvenons pas de tout, mais nous nous souvenons de tout ce qui est violent et fort, de tout ce qui est brutal. Quand il y a une sensation impressionnante, forte, nous nous souvenons d'elle. Mais on ne se souvient pas des sensations faibles qui passent presque inaperçues. » Locke disait déjà cela et Condillac l'a répété surabondamment.

Cela me paraît absolument un enfantillage. De temps en temps, les impressions fortes créent des souvenirs, mais pas toujours. Supposez que, quand vous passez dans la rue, un pneu d'automobile éclate près de vous. Rentré chez vous, allez-vous

raconter cela, et dans les notes de votre esprit, allez-vous rappeler tout le temps : « Au coin de telle rue, un pneu d'automobile a éclaté ? » Pas du tout. Cela est arrivé bien souvent et vous n'en avez qu'un souvenir vague. Vous savez vaguement que les pneus éclatent, mais vous n'avez pas de souvenirs à propos d'un éclatement de pneu.

Les grandes lumières sont-elles l'origine de souvenirs ? Passez donc le soir sur les Boulevards; vous serez éblouis par des illuminations qui ne sont pas toujours de très bon goût et qui transforment les boutiques en incendies. Vous aurez les yeux éblouis par telle ou telle boutique et vous passerez rapidement en disant : « C'est déplorable, cela rend les gens qui passent très laids »; mais rentrez-vous avec un souvenir précis de cette boutique illuminée plus que les autres ? C'est très rare, il faudrait des circonstances spéciales

Les grandes impressions sont très souvent oubliées et, à côté de cela, quel souvenir ne gardez-vous pas d'un mot qui vous a été dit à l'oreille, et d'un mot très petit et très faible. Le souvenir peut-être accroché à un évènement très faible; c'est tout le contraire de la psychologie Condillacienne.

On a fait un progrès, dans les ouvrages de Maine de Biran notamment, en distinguant des forces particulières et en mettant en avant le mot « attention ». Les ouvrages de Maine de Biran sont remplis de cette idée qu'il y a mémoire du fait qui excite l'attention; ce qui n'excite pas l'attention ne donne pas de mémoire. En effet, nous allons être obligés d'admettre que la mémoire porte sur certains objets qui nous ont intéressés, mais il faudrait encore dire de quelle espèce d'intérêt il s'agit, car tout ce qui excite notre travail, notre intérêt ne détermine pas un phénomène de mémoire.

On a pu dire le contraire de la thèse de Maine de Biran. Je me souviens d'un passage d'un petit livre qui ne manquait pas d'intérêt et qu'on a un peu oublié, l'ouvrage de Mme de Manacéine sur le sommeil. Dans ce livre, il y avait une étude sur

la mémoire pendant le sommeil. L'auteur fait observer judicieusement qu'il y a, bien plus qu'on ne croit, antagonisme entre le sommeil et la mémoire. Cela l'amène d'ailleurs à des thèses qui ne sont pas très justes, mais peu importe; l'idée philosophique a été répétée à plusieurs reprises également dans Spencer. Lorsque nous faisons un travail qui nous absorbe trop, dans lequel nous dépensons toutes nos forces, nous nous relevons de ce travail en disant : « C'est fini ». Nous gardons un souvenir de la termination, du triomphe final, de l'acte dans son ensemble. Quand vous avez travaillé avec tant d'acharnement, est-ce que vous avez le souvenir de chaque lettre que votre plume a écrite, le souvenir de chaque paragraphe ? L'absorption de l'esprit dans un travail pendant une heure ne laissera que très peu de souvenirs.

Il ne faut donc pas tout de suite se laisser aller à dire : « La mémoire porte sur ce qui est l'objet d'attention ». Il faut une restriction. La mémoire porte sur ce qui est objet d'une certaine attention, d'un intérêt particulier, qui est l'intérêt mémoriel tout justement, et c'est ce qu'il faudrait rechercher.

Sur ce point, j'ai envie de vous conseiller une foule d'études à la fois psychologiques et expérimentales, qui seraient très importantes et qui donneraient lieu à de belles thèses de psychologie. Je voudrais voir les étudiants d'aujourd'hui aborder les commencements de la mémoire. Je fais la réflexion que, nous autres, depuis que nous avons étudié ces problèmes psychologiques, nous nous sommes placés dans de mauvaises conditions; nous avons étudié des névropathes, des aliénés et nous étudions la mémoire de ces gens-là et une foule d'altérations pathologiques très intéressantes. Mais notre sujet est dans une mauvaise condition parce qu'il est adulte et parce qu'il a dépassé depuis longtemps les commencements de la mémoire. Il nous présente une mémoire éduquée, métamorphosée par toutes les opérations de croyance, de raisonnement qui s'y sont superposées. Il y a une conception du temps, une organisation du

temps qui n'est pas une mémoire. La vraie mémoire, la mémoire élémentaire est à rechercher, non pas dans l'animal qui ne la présente pas du tout, mais chez les débiles mentaux, chez les imbéciles, et chez les tout petits enfants.

Il y aurait une belle thèse de psychologie à faire sur la mémoire du petit enfant. Nous n'avons pas cette thèse pour une raison bien générale et bien pratique. Toute étude expérimentale repose sur une technique. On ne fait rien dans la vie sans une technique particulière; il faut avoir une technique pour faire de l'histologie, il faut avoir une technique du microscope, il faut une technique des recherches chimiques. Il y a une technique des recherches psychologiques et la technique propre à l'enfant n'est pas du tout la même que la technique propre au névropathe. Il faut une habitude, un maniement particulier.

Vous avez aujourd'hui des modèles qu'il faut s'habituer à suivre pour arriver à les continuer. Ce sont par exemple les ouvrages de M. Piaget, de Genève, qui nous montre très bien ce que l'on peut apprendre sur l'intelligence des premières opérations du petit enfant. Mais M. Piaget n'a considéré l'enfant qu'au point de vue de l'intelligence un peu plus avancée que cela; il n'a pas étudié l'intelligence élémentaire. En somme il ne nous parle que de phénomènes de croyance élémentaire, de phénomènes de langage compliqués. Il faudrait aller un peu audelà. Il faudrait étudier la première mémoire de l'enfant, c'est-à-dire les premières actions de mémoire.

Quand l'enfant commence-t-il à faire des commissions ? Quand commence-t-il à faire des actes différés ? Quand commence-t-il à faire des récitations, des descriptions, des narrations surtout ? Et alors arrivera mon problème : A propos de quoi l'enfant fait-il spontanément des narrations ? Quels sont les événements de sa promenade qu'il raconte et non pas les autres ?

Vous avez à faire un beau travail qui nous donnera la solution d'un problème que je ne fais qu'envisagr sommaire-

ment. Il est probable que ce problème se rattache à ces notions sur la mémoire dont je vous ai parlé déjà.

Ce qui est intéressant dans l'acte de mémoration, c'est la question sociale. Lorsque nous ne considérons que nous seuls, il n'y a pas de mémoire, à moins que nous ne soyions vis à vis de nous même une personne à qui nous fassions des commissions. Mais la mémoire exige des relations sociales tout à fait particulières : les relations avec les absents.

En réalité, nous fixons dans la mémoire les faits que nous avons envie de raconter à la maison, que nous voulons communiquer à des personnes qui n'étaient pas avec nous. La mémoire du petit enfant commence lorsque, en présence d'un évènement quelconque, d'un chien qui aboie après lui ou d'un autre enfant qu'il rencontre, il se tourne de côté et cherche sa mère ; il a envie de le lui montrer et il ne la trouve pas. C'est à ce moment qu'il fait l'acte différé et qu'il se dit à lui-même : « Je le dirai à maman ». C'est la phrase classique de l'enfant, quand on l'ennuie, quand on le tourmente. C'est le commencement de la mémoire.

La mémoire se présente donc à propos de certaines actions particulières, d'un genre social, vis à vis des absents, que nous avons intérêt à différer. Mais ce n'est pas tout. Nous avons l'intention de différer cet acte, mais comment nous y prendre ? Comment ferons-nous pour leur faire traverser le temps comme l'espace, car au commencement on ne s'occupait que de l'espace et on croyait qu'il suffisait de faire traverser l'espace pour qu'il y ait mémoire ?

A cela, les ouvrages classiques nous répondent toujours de la même manière : le procédé employé pour différer l'acte de mémoire et pour le transporter est la répétition. Nous avons été saturés d'études sur la répétition. Ce sont celles qui ont étè faites il y a trente ou quarante ans et qui ont rempli les ouvrages sur la mémoire.

Vous vous rappelez le livre d'un Professeur de Berlin,

M. Ebbinghaus, qui a eu un très grand succès et qui a déterminé toute une série d'études de laboratoire sur la mémoire. Ce livre prétendait étudier la mémoire d'une manière expérimentale. Je me méfie de ces études expérimentales qui portent sur des choses qu'on ne connaît pas.

M. Ebbinghaus prépare d'avance une série de dix syllabes sans signification : « Ba, Be, Croc, etc. ». Il les donne à lire à l'enfant. L'enfant lit les dix syllabes à haute voix puis on lui demande de les répéter. S'il le fait sans faute, on dit qu'il les a déjà apprises. S'il fait des fautes, il les relit une seconde fois, puis une troisième, une quatrième et on étudie tout le mécanisme de la mémoire d'après le nombre de répétitions qui sont nécessaires pour que le souvenir puisse être récité sans faute. C'est un effort d'étude sur la mémoire, mais comme il est petit, comme il est restreint !

D'abord, vous ne vous occupez que d'une mémoire toute particulière et fragmentaire, et au fond la moins importante de toutes, la mémoire de récitation. Ce qui a créé l'humanité, c'est la narration, ce n'est pas du tout la récitation. Ne dites donc pas que vous abordez la mémoire, vous abordez un petit fragment de cette mémoire, car l'enfant peut apprendre ses dix syllabes par toutes sortes de procédés et vous n'en prenez qu'un seul : le procédé de répétition.

C'est simplement l'utilisation de l'habitude, de la conservation des tendances. L'habitude joue un rôle assez important, mais qui s'applique à n'importe quoi : marche, danse, récitation. C'est un procédé général. Quand on cherche à apprendre quelque chose, on utilise tous les procédés et on utilise même celui-là.

Mais si on vous donne à apprendre dix syllabes que l'on met à la suite l'une de l'autre, est-ce que vous procéderez uniquement par répétition ? C'est l'enfant maladroit qui procède ainsi. mais un homme intelligent apprendra beaucoup plus vite la série des dix mots, parce qu'il a des procédés qui sont des remarques sur les dix syllabes : Ces dix syllabes sont ou diffé-

rentes ou ressemblantes, elles peuvent se grouper par quatre ou par deux, il y en a une au milieu qui ne ressemble pas aux autres ; cela fait un rythme, une musique et l'homme intelligent, devant les dix syllabes, commence par faire ses observations et ses remarques intelligentes. Ayant fait ces remarques, il saura beaucoup plus vite la liste ; il n'aura pas besoin de la répéter tant de fois. C'est là la différence entre un enfant maladroit qui apprend une pièce de vers et un enfant intelligent. L'homme intelligent remarque la longueur des vers, les rimes, le genre de vers auxquels il a affaire, s'ils sont réguliers ou irréguliers, s'il y a des rythmes, il remarque le sens, les strophes ; il fait ensuite la récitation sans se donner la peine de répéter. Ce n'est donc pas uniquement un procédé de répétition. La répétition n'est qu'un procédé au milieu d'une foule d'autres.

Il y a un détail, au milieu d'une multitude d'autres, que je voudrais rappeler à votre mémoire. Ce sont les procédés matériels, physiques. Les premières mémoires sont des mémoires d'objets et se servent d'objets. L'homme qui veut se rappeler un souvenir transporte quelque chose dans sa main ; on fait un nœud à son mouchoir, on met dans sa poche un petit caillou, on prend un papier ou une feuille d'arbre. C'est ce que nous appelons encore aujourd'hui des souvenirs.

Quand vous allez dans une ville étrangère, vous rapportez des souvenirs ; cela veut dire que vous rapportez des procédés mnémoniques pour avoir des mémoires. Théoriquement, vous devriez quitter la ville étrangère en n'ayant que votre mémoire qui vous la représentera ; mais vous vous défiez de vous et vous emportez des petits objets plus ou moins artistiques qui sont donnés par telles personnes dans telles circonstances, à tel endroit, et ces petits objets vont être pour vous des guide-ânes, des moyens de vous souvenir. La mémoire est très souvent matérielle.

Nous entrons alors dans une autre question. Ces objets matériels, comment sont-ils ? Primitivement, ces objets matériels

sont quelconques, naturels : j'ai ramassé un caillou au bord de la mer, je le garde tel qu'il est. Mais bientôt, nous éprouvons une difficulté ; nous trouvons que ce caillou ramassé au bord de la mer ressemble beaucoup trop aux autres, qu'il est pareil à tous les cailloux qu'on peut ramasser sur différents bords de mer, et je voudrais que mon caillou me rappelât tel endroit et non pas tel autre. Je cherche un caillou spécial, je ne le trouve pas ; c'est bien simple, je le fais. Ce caillou, je le casse d'une manière particulière, j'y fais une entaille, un petit trou, et du moment que j'ai fait cela, il devient un souvenir.

L'homme de la campagne a sur lui un morceau de bois et y marque des entailles suivant les rencontres qu'il fait. Il y a des individus qui conservent des feuilles sur lesquelles ils ont fait des petits traits et des petits dessins. C'est le commencement de l'écriture.

Quand on étudie l'écriture, on voit qu'on a eu autrefois d'assez mauvaises habitudes. L'écriture était rangée dans le chapitre des études sur le langage. Vous vous rappelez tous le schéma de Charcot et de Ballet avec lequel notre éducation a été faite : c'est le schéma de la cloche. On nous donnait les différents éléments d'un mot, cloche, par exemple. Parmi ces éléments on mettait non seulement la prononciation du mot cloche, mais on mettait une petite main qui écrivait le mot cloche ; l'écriture était un élément du langage.

Je crois que l'écriture n'est pas un phénomène de langage, sans cela on serait amené à mettre dans le langage n'importe quoi.

Pourquoi Ballet dans son schéma n'a-t-il pas mis le raisonnement ? Parce qu'en somme le raisonnement est un acte où le langage joue un rôle prépondérant ; il n'y a même pas de raisonnement sans langage. Par conséquent, dans son schéma, il fallait un petit dessin pour le raisonnement ; il n'en a pas trouvé, c'est pourquoi il a oublié le raisonnement et il a mis l'écriture.

L'écriture ne se rattache qu'indirectement au langage ; elle l'utilise comme l'ordre, le commandement, le raisonnement, l'analyse, comme les systèmes philosophiques, comme n'importe quoi. L'écriture est un phénomène de mémoire et non pas un phénomène de langage ; c'est la vraie mémoire, c'est un des procédés de conservation et de portage de l'acte différé. Au lieu d'avoir un caillou naturel, nous avons un caillou artificiel sur lequel nous avons fait dessiner tout ce que nous voulons transporter facilement.

Si vous voulez une illustration littéraire de cette conception de l'écriture, reportez-vous aux célèbres *Histoires comme ça*, que vous avez tous lues. Dans ces histoires, il y a une aventure qui a pour titre *La première lettre*. La petite fille Taffy prend une écorce de bouleau et elle dessine sur son écorce des harpons cassés parce que son père a cassé son harpon et qu'elle veut qu'on en apporte un. Elle ne réussit pas du premier coup, à tel point que la mère, qui reçoit l'écorce, ne la comprend pas et assomme le messager. Comme le dit l'auteur, Kipling, c'est le commencement de la lettre, et la première lettre est le commencement de l'écriture.

Pour étudier l'écriture, il me semble qu'on a presque toujours suivi une mauvaise voie. Je vous renvoie à deux beaux ouvrages sur l'écriture, d'abord celui de M. Bernard Leroy qui a pour titre *Le langage* (1905), ensuite un livre anglais, de M. Huey, *Psychology of reading*. Dans ces deux livres, on commence par étudier la lecture! Mais vous renversez l'ordre des termes, vous mettez toujours à l'envers les choses ! Il vous semble que, pour apprendre à écrire, il faut savoir lire et vous passez votre temps à apprendre aux malheureux petits enfants l'A B C, quand ils ne savent pas encore écrire et dessiner. C'est ridicule, c'est comme si vous commenciez par vider le panier avant de l'avoir rempli. Il faut commencer à l'envers. L'étude de la mémoire, c'est l'étude de l'écriture et de la formation de l'écriture.

Sur ce point, sans insister sur les détails, vous savez que l'écriture a commencé par être idéographique. Elle a d'abord été un dessin des évènements. Le dessin est la première forme de la description, de la narration. Dans la prochaine leçon, nous aurons tout justement à étudier à ce propos un très curieux tableau qui est à la fois géographique et historique, et qui décrit un voyage d'une tribu sauvage. Le dessin est la première forme de l'histoire. Ce n'est que tardivement qu'on a su faire la description orale, parce qu'on l'a trouvée plus commode, et qu'on a écrit des mots parce qu'on savait faire les descriptions verbales. La découverte de la description verbale et de la littérature toute entière a amené la transformation de l'écriture.

Mais tout cela ne suffit pas, car la conservation des objets, la répétition, l'usage de l'écriture sont encore des souvenirs élémentaires.

Il y a plus. Il faut que le témoin d'un événement construise dans son esprit un petit roman, une œuvre littéraire, une description, une narration, et c'est très difficile. Voyez comme un enfant à de la peine à raconter, comme il faut qu'il soit déjà intelligent pour savoir dire ce qui lui est arrivé. Il faut inventer des formules qui aient un caractère particulier ; il faut que ces formules produisent sur le personnage absent l'effet que nous désirons. L'enfant qui est tombé dans la rue s'est tourné de côté pour se faire plaindre par sa mère et pleurer dans ses bras. Sa mère n'est pas là, il retient ses larmes, les ravale jusqu'au prochain tournant de rue et il prépare une histoire qui fera gémir la mère, qui fera qu'elle le plaindra et qu'il pourra pleurer. Il commence une histoire qui ne réussit pas, elle ne le plaint pas et ne le console pas ; il est furieux. Alors il cherche à faire mieux son histoire, il construit la mémoire. C'est cette conception dont je vous résume les étapes et que vous indique.

Vous n'oublierez pas, en terminant la mémoration, un problème assez curieux que nous retrouverons dans quelques

leçons à propos de la pathologie de la mémoire. C'est que ce travail si compliqué, si difficile, ne s'arrête pas à cela ; il n'est pas fini quand l'évènement est terminé, parce que la mémoire se perfectionne dans le silence. Le petit enfant essaye le roman qu'il se prépare à dire à sa mère, il voit si ce petit roman fait bon effet sur sa bonne, s'il la fait pleurer et, suivant l'effet, il préparera autrement sa petite histoire. En un mot, il travaille dans le silence avant d'arriver devant la personne présente. C'est le perfectionnement graduel des souvenirs qui se fait peu à peu. C'est pour cela qu'après quelques jours, un souvenir est meilleur qu'au commencement, il est mieux fait, mieux travaillé. C'est une construction littéraire qui est faite lentement avec des perfectionnements graduels.

Le problème de la remémoration est avant tout un problème de déclenchement et de stimulation. Pourquoi donc notre individu qui a différé l'acte, va-t-il cesser de le différer et le faire complètement maintenant ? A propos de quoi l'enfant qui a préparé son petit récit, va-t-il se décider à faire ce récit qu'il gardait silencieusement jusque là ?

C'est le problème caractéristique de la stimulation de la mémoire. Les stimulations sont toujours, jusqu'à l'intelligence, des parties intégrantes de l'acte exécuté. Vous vous rappelez le polygone de Grasset : les stimulations d'un acte sont des éléments de l'acte. Nous avons pris l'habitude de parler ici devant cet auditoire ; la vue de l'auditoire déclenche les paroles. C'est une association d'idées entre les parties de l'action.

Le mérite et le miracle de la mémoire, c'est d'avoir construit un acte qui se déclenche à propos de quelque chose qui n'est pas précis, qui n'est pas encore arrivé. C'est une préparation à obéir à un autre signal que les signaux ordinaires. Comment cela peut-il se faire ?

Pendant la préparation du discours, l'enfant répète tout le temps : « Je dirai cela à maman, quand maman sera là, quand

elle me demandera ce qui m'est arrivé en route pour que j'ai ma culotte salie. Je lui dirai cela quand elle me fera la question. »

Ce travail préparatoire intercale dans l'acte un élément imaginaire, un élément qui n'est pas l'acte. La remémoration est déclenchée par la question et la construction de la question, c'est tout justement l'acte important de la mémoire.

Quand un enfant apprend son manuel pour l'examen, il apprend la question en même temps que la réponse et s'il n'apprenait que les réponses, il répondrait tout de travers. Vous vous rapeplez cet exemple bizarre que je vous citais dernièrement, de cet enfant arriéré qui ne pouvait réciter la leçon qu'en répétant la question avec un chant monotone particulier. Pour lui la récitation était associée à ce chant monotone, en faisait partie. Quand le professeur l'interrogeait avec une voix ordinaire, cela n'éveillait pas la réponse ; il fallait que cette réponse fût traduite dans la mélopée qui caractérisait la récitation. C'est là précisément le travail de la question.

Mais cette étude nous amène à signaler un autre problème. Dans toutes les études classiques sur la mémoire, au moment où on fait la remémoration, on prétend qu'une question est soulevée, la question de la reconnaissance. Il ne suffit pas que l'on récite, il faut qu'on sache ce que l'on récite. Il faut qu'on sache que c'est du passé et non pas du présent.

La question de la reconnaissance est soulevée par la conception que l'on s'est faite de la mémoire. Notre conception de la mémoire avait l'inconvénient d'embrouiller en créant le problème de la localisation de la mémoire sur des faits particuliers. Elle a maintenant un avantage : elle simplifie. Je vous avoue que je ne comprends pas le problème de la reconnaissance. Il consiste à vous faire distinguer les actes les uns des autres, mais cette distinction n'est pas nécessaire. Nous avons à notre disposition plusieurs actes ; nous avons l'acte de manger,

l'acte de nous promener, de nous coucher. Est-ce que nous avons à nous faire un grand discours au moment où nous déjeunons pour nous répéter : « Attention, ce n'est pas une promenade, c'est le déjeuner. Il faut bien distinguer ce qui est différent de la promenade. »

Quand nous nous promenons, est-ce que nous nous demandons perpétuellement : « Qu'est-ce que je fais ? C'est un acte qui n'est pas l'alimentation. Je ne déjeune pas, je me promène. » Est-ce que nous nous posons des questions pour savoir à quoi nous reconnaissons la différence qu'il y a entre un déjeuner et la promenade ? Nous ne faisons rien de tout cela, nous acceptons nos actes différents les uns des autres. Ils restent différents parce qu'ils sont différents.

L'acte de mémoire ne ressemble pas du tout à la promenade et au déjeuner. L'acte de la mémoire est un acte que je viens de vous décrire, très difficile, très ennuyeux, tout à fait particulier. Cet acte qui n'obéit pas aux stimulations ordinaires du monde extérieur, qui n'obéit qu'à la question, cet acte qui consiste dans une action schématique préparée comme un roman, d'une manière particulière, ne ressemble ni à la promenade, ni au déjeuner. Il est différent des autres. Je crois qu'un enfant ne confond jamais son souvenir avec les choses présentes. On n'a pas besoin de l'interroger pour lui dire : « Ce que tu racontes là, est-ce que cela t'arrive maintenant ? » — « Mais non, répondra-t-il, du moment que je le raconte, ce n'est pas une chose présente. » Il distingue très bien, d'ailleurs, des choses plus importantes encore, que nous comprendrons dans quelques jours. La mémoire primitive ne s'occupe pas du présent, elle ne cherche ni à se confondre avec lui, ni à s'en distinguer, de même que le déjeuner ne cherche pas à se confondre ni à se distinguer d'avec la promenade. Elle est ce qu'elle est et voilà tout ; c'est un acte particulier. Il n'y a donc pas de problème de reconnaissance.

La mémoire remémore en faisant les actes de la mémoration d'une manière réciproque en quelque sorte, inverse. C'est l'acte de vider le panier au lieu de le remplir ; c'est l'acte de se préoccuper d'un autre terme.

Je vous disais dernièrement : « Je suppose que je veux vous faire faire l'acte de la monstration : je veux vous montrer cette lampe. » Et j'ajoutais : « Pour vous montrer la lampe, il faut la lampe et vous. » Dans la forme primitive de l'action, je ne fais l'acte de montrer la lampe que lorsque j'ai les deux termes.

Quand j'arrive aux actions différées, aux actes de mémoire, je puis faire une action intermédiaire, qui soit moitié du côté de la lampe, moitié de votre côté, qui tantôt se rapproche de la lampe, tantôt se rapproche de vous.

Au commencement, il n'y a personne dans la salle et je n'ai que la lampe. Je prépare une description ; je me préoccupe de la lampe plus que de vous. Dans la seconde partie de l'acte, vous êtes présents, mais la lampe n'y est pas. Alors je m'occupe de vous plus que de la lampe et je vous fais la description. C'est le même mécanisme que l'acte de remplir et de vider le panier, dans lequel on s'occupe tantôt plus du panier, tantôt plus des pommes. C'est un acte intellectuel.

Cette seconde forme des actes de mémoration va transformer la récitation, amener à répéter d'une manière spéciale en récitant, ce qui est, comme nous l'avons vu, différent de la répétition. Elle va transformer le souvenir ; enfin, elle va transformer l'écriture. A propos de l'écriture, nous ferons la lecture, et la lecture est l'inverse de l'écriture, c'est le même acte fait autrement, renversé, et cet acte, nous le ferons par rapport à des ensembles, à des dessins. Pour raconter une histoire, nous lisons un petit paragraphe ; il a été écrit tout entier. L'écriture ne doit être considérée que d'une manière globale et non pas d'une manière alphabétique. La lecture est globale et non pas alphabétique.

La dernière découverte pédagogique sur l'écriture et la lecture est la suivante : Vous connaissez les travaux de Decroly en Belgique, et de Claparède en Suisse. Je vous ai dit qu'autrefois on avait monté à Genève une école où les enfants apprenaient à lire et lisaient des phrases sans connaître leurs lettres. Ils avaient appris à lire sans distinguer les lettres et les syllabes. C'est peut-être la lecture de l'avenir. Il y a là une méthode nouvelle.

Je voudrais dire encore un mot sur un caractère essentiel de la remémoration qui va être le point de départ de notre leçon prochaine. Le but de la remémoration et le but de la mémoire, c'est de faire éprouver aux gens qui sont présents les sentiments qu'ils auraient eu s'ils avaient assisté à l'événement quand ils étaient absents.

Parmi ces sentiments, il y en a un que je vous ai signalé dès le début de notre enseignement, c'est le phénomène de l'attente. Le phénomène de l'attente englobe les phénomènes de désir, de passion, qui vont amener à la suite le triomphe, la joie, la tristesse. Ces phénomènes d'attente sont essentiels. Nous voulons créer chez ceux qui nous écoutent des phénomènes d'attente.

Je suppose que j'aie le désir de raconter une chasse dans laquelle on aura pris du gibier. Est-ce que je m'en vais dire tout de suite en commençant : « J'ai pris tel gibier » ? Mes auditeurs n'auraient pas d'émotion ; ils ne participeraient pas à l'effort ou à la joie que j'ai ressentis moi-même. Par conséquent, ils ne compatiraient pas à mes peines, ils ne me féliciteraient pas. On pourrait avoir ce gibier à la halle sans avoir la chasse et sans la raconter.

Quelles précautions faut-il que je prenne avant tout pour leur donner des émotions et pour qu'on me fasse des compliments ? Il faut que je leur fasse sentir que j'ai eu beaucoup de peine à attraper ce gibier ; il faut que je parle de mes travaux

avant de parler du triomphe ; il faut que je mette mes auditeurs en état d'attente. Je vais leur décrire les phénomènes qui se sont présentés les premiers avant les derniers.

Un enfant qui ne sait pas raconter mêle tout à la fois, puis il rapproche les choses les unes des autres. il les juxtapose. Dans le livre de M. Piaget, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant,* vous verrez une étude très intéressante sur les conjonctions et sur la juxtaposition. Le petit enfant, quand il fait plusieurs phrases, commence par les juxtaposer n'importe comment. Pour lui la juxtaposition équivaut au raisonnement. Juxtaposer des propositions, c'est prouver quelque chose, cela prouve très suffisamment. Ensuite il y a une seconde phase dans laquelle il a le sentiment de la liaison, mais d'une liaison vague, quelconque, n'importe laquelle ; il distingue simplement liaison et séparation ; il lie certaines propositons, il sépare certaines autres. Alors le petit enfant n'a à sa disposition que deux mots : le mot « et » et le mot « mais ». Toutes les fois qu'il veut faire rapprocher deux propositions, il dit : « Et ». Toutes les position et une phase de prépositions vagues : « et » et « mais ». Ce petit enfant mélange toutes nos conjonctions, il ne comprend pas les mots « parce que », « puisque », « quoique », « malgré que » : tout cela est confondu. Il y a donc une phase de juxtaposition et une phrase de prépositions vagues : « et » et « mais ».

Il me semble qu'il faudrait, entre les deux, mettre une phase dont Piaget ne parle pas parce que, précisément, il n'étudie que le raisonnement, le jugement, les relations sociologiques et ne s'occupe pas des relations temporelles et de la mémoire. Après la juxtaposition désordonnée, il y a chez le petit enfant la juxtaposition ordonnée, historique ; il sait mettre les événements dans leur ordre d'attente.

Cette juxtaposition historique dans l'ordre d'attente crée une chose primordiale : les relations d'avant et d'après. L'avant

et l'après sont des inventions de l'humanité. Il n'est pas du tout sûr que cela corresponde à des réalités du monde extérieur.

Ce sont des procédés d'éloquence, des manières de parler. Ces manières de parler ont comme point de départ le phénomène de l'attente et le phénomène du désir, mais ils ne sont pas pareils aux phénomènes d'attente et de désir. Nous avons déjà l'attente primitive, même sans parler, même sans réfléchir.

Vous savez comment se fait le progrès psychologique: par la prise de conscience des différentes opérations. Les mots avant et après, c'est la prise de conscience du phénomène de l'attente. L'enfant qui sait raconter discerne l'avant et l'après. Ces notions d'avant et d'après vont être le point de départ d'un développement considérable de la mémoire et du temps.

Dans la prochaine leçon, nous étudierons l'organisation des histoires.

23 janvier 1928.

XII. La fabulation.

Mesdames,

Messieurs,

AUJOURD'HUI encore, nous commencerons par un fait pathologique ou, du moins, semi-pathologique. Je voudrais insister un peu sur le phénomène assez connu qu'on appelle la fabulation. Ce trouble mental a été surtout décrit au point de vue pathologique ; on le trouve chez certains arriérés. Il est, à mon avis, beaucoup plus général ; il existe chez les enfants, chez les primitifs. Il représente un stade particulier de l'évolution de la mémoire, stade auquel on peut rester fixé plus ou moins longtemps, auquel on peut revenir dans les différentes dépressions.

D'une manière générale, la fabulation se présente comme un récit, comme une narration assez compliquée, assez complète, même à certains points de vue assez parfaite, mais qui, à nos yeux d'observateurs adultes possédant des qualités de mémoire supérieure, a un défaut énorme, c'est qu'elle n'est pas du tout vraie, qu'elle ne correspond pas du tout à ce que nous appelons la vérité.

On dit que ces malades racontent n'importe quoi, des

absurdités et que c'est le fait de raconter des choses complètement fausses qui caractérise la fabulation. Je crois qu'il faut ajouter un mot de plus à la définition générale. Il ne suffit pas de dire que ces malades racontent des choses fausses. Ce fait existe dans bien des circontances ; quand un homme se trompe dans un récit, quand il y a des erreurs et surtout quand il y a des mensonges, nous racontons également des choses fausses et ce ne sont pas des fabulations ; il ne faut pas les confondre.

La fabulation ne consiste pas seulement à raconter des choses fausses, mais à ne pas s'occuper du tout, à ne pas tenir compte le moins du monde de cette fausseté. C'est pourquoi il faut bien distinguer le phénomène de la fabulation d'un phénomène avec lequel on le confond trop souvent dans les études pathologiques et dans les descriptions des maladies nerveuses et mentales : la mythomanie. Pour beaucoup de médecins aliénistes, ces deux mots sont identiques. On dit qu'un malade qui fabule est un malade qui aime les histoires, qui a la manie du mensonge, que c'est un mythomane. Ce n'est pas du tout la même chose.

La mythomanie est un amour du mensonge en tant que mensonge ; c'est une jouissance particulière que le malade éprouve à raconter un mensonge, mais un vrai mensonge, sachant qu'il ment.

Pourquoi se complait-il à ce récit du mensonge ? C'est à cause d'une certaine excitation que cela lui procure. Cela rentre dans les impulsions à la recherche de l'excitation.

Bien souvent, il y a plusieurs années, je vous avais rapporté un exemple vraiment amusant et caractéristique de mythomanie véritable. C'est celui d'une jeune femme en état de mélancolie, très déprimée, très triste et angoissée, qui a soudain, en voyant un officier dans un jardin public de province, l'inspiration de se distraire. Elle lui écrit une lettre dans laquelle elle lui raconte qu'une amie avec laquelle elle se promenait à

été complètement bouleversée par sa prestance et qu'elle l'aime éperdument. L'officier, avec beaucoup de naïveté, réclame des détails sur la belle. Naturellement, elle lui écrit que cette personne est adorable à tous les points de vue, que c'est une jeune veuve étrangère, que, malheureusement, elle est gênée par une fortune incommensurable qui la rend timide. L'officier répond immédiatement que ni ces charmes, ni cette fortune ne l'effraient, et la conversation s'engage par lettre pendant une année entière. Cela a fini par un très singulier procès, parce que la famille de l'officier a accusé cette jeune femme d'escroquerie au mariage.

Le fait pathologique intéressant, c'est qu'au cours de cette correspondance, elle guérit de sa dépression mélancolique ; elle s'excite par le succès de cette correspondance mensongère. C'est un vrai mensonge ; elle le sait si bien qu'elle cache les brouillons de ses lettres, qu'elle prend des précautions pour ne pas être découverte, etc.

La fabulation n'est pas du tout pareille. Dans le mensonge, il y a une préoccupation de la vérité. Comme l'a dit autrefois La Rochefoucauld : « L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu. » On pourrait dire de même : le mensonge est un hommage que l'on rend à la vérité. Un individu qui ment sait ce que c'est que la vérité, il a l'idée de ce qui est la vérité et en prenant des précautions qui ont rapport à cette vérité.

Le fabulateur ne fait rien de semblable ; il ne sait pas où est la vérité, il ne la cherche pas, ne s'en préoccupe pas. Il ne prend aucune espèce de précaution pour ne pas être découvert, car il ne croit pas qu'il y ait rien à cacher. Le fabulateur raconte, comme cela lui vient à l'esprit, n'importe quoi. Nous en avons un exemple dans le langage des jeunes enfants. Dans le service du docteur Nageotte, à la Salpétrière, il y avait plusieurs petites filles imbéciles qui, toutes seules ou même en présence de différentes personnes, racontaient indéfiniment de

belles histoires sur les visites qu'elles avaient reçues, les cadeaux qu'on leur avait faits.

L'une, dont je vous avais donné autrefois la description, racontait qu'on s'amusait beaucoup dans la salle des malades parce qu'il y avait un joli petit chien qui était entré et avec lequel tout le monde jouait. Il était facile de constater qu'il n'y avait pas de chien, qu'il n'y avait pas eu de visites et qu'il n'y avait pas eu de cadeaux. Mais ce qui est curieux, c'est que ces enfants ne se préoccupent pas de l'opposition.

Vous connaissez la célèbre plaisanterie que l'on raconte sur le monsieur qui a tué des lapins et qui les rapporte à la maison. Son domestique lui dit qu'il rapporte deux lapins.

— Je vous en ai donné trois.

— Oui, monsieur, trois lapins.

— Mais vous m'en rapportez deux.

— Oui, monsieur, deux lapins.

Et il répète cela indéfiniment.

Ces enfants parlent de la même manière. Je leur répétais à chaque instant : « Mais enfin, il n'y a pas de chien. » — « Non, monsieur, il n'y a pas de chien. » — « Tu viens de me dire qu'on jouait avec chien. » — « Oui, monsieur, avec un chien. » Etc...

Il y a une indifférence totale à la vérité. Il n'y a aucune espèce de critique, aucun soupçon qu'il y en ait besoin et que des narrations puissent ne pas être vraies.

Je prends un dernier exemple dont nous nous servirons parce qu'il appartient à une catégorie de malades un peu différents. Il s'agit d'une jeune fille de vingt-cinq ans, ordinairement intelligente, qui présente une dépression mélancolique causée par différentes circonstances. Son père, veuf, s'est remarié. Le père et le frère sont repartis à la guerre. Très troublée, la jeune fille tombe dans un état mélancolique grave puisqu'elle a même essayé un suicide. Après cette idée de suicide elle entre dans un état de demi-confusion mentale. Quoiqu'elle paraisse in-

telligente, elle raconte des histoires indéfinies qui consistent dans des récits merveilleux. Un personnage, un prince quelconque lui fait la cour. Il vient tous les soirs, lui parler. Ce personnage va l'épouser bientôt; il va arriver avec un beau carrosse pour la checher et elle partira. Ou bien elle est déjà partie; nous sommes dans un palais, elle reçoit des ambassadeurs, etc.

D'autres fois, elle s'occupe de la guerre. Elle a des inspirations célestes sur la guerre, elle écrit des conseils pour les batailles à tous les généraux ; elle griffonne quelque papier qu'elle signe « Jeanne d'Arc » ou « Henriette de France ».

Il est évident que tout cela est absurde, mais elle ne s'occupe pas de l'absurdité; c'est une fabulation perpétuelle.

Chez beaucoup de malades vous trouverez ces fabulations. Il ne faut pas les confondre avec les tromperies et la mythomanie véritable. Comme je vous le disais, la fabulation est plus générale. Si vous considérez des petits enfants, vous voyez continuellement chez eux ce genre de narration. Au premier degré, ils ne savent pas la faire; quand ils commencent, surtout chez les enfants qui parlent facilement, ce sont des narrations interminables qui n'ont aucun sens, qui ne correspondent à rien. L'enfant ne s'en préoccupe pas; il croit qu'il a très bien fait en racontant beaucoup. Il fait un effort pour raconter n'importe quoi.

Dans les ouvrages de M. Piaget dont je vous parlais dernièrement, il y a souvent des allusions à la fabulation des enfants; mais l'auteur considère cette fabulation surtout comme un obstacle à l'étude. Dans sa préface, il avertit que si l'on cherche les idées des enfants, sur la causalité en particulier qu'il étudiait dans son dernier ouvrage, il faut faire attention à ce qu'ils fabulent. Ils racontent n'importe quoi et n'y croient même pas; ce ne sont pas leurs croyances qu'ils expriment, c'est un récit quelconque amusant pour eux. L'auteur avertit qu'il faut prendre des précautions et se défier de la fabulation; il ne la décrit pas et ne l'étudie pas.

Dans la dernière leçon, je signalais l'occasion de belles thèses et de belles études psychologiques sur l'évolution de la mémoire chez l'enfant. Vous auriez à étudier la commission, la narration, la description, mais il faudrait un chapitre spécial sur l'évolution de la fabulation chez l'enfant, sur le commencement de cette fabulation, l'âge où elle commence, sur ses modifications et sa terminaison.

La fabulation domine les peuples primitifs. On peut dire que l'Iliade et l'Odyssée sont des histoires de la guerre de Troie, mais que ces histoires sont racontées d'une manière particulière. Un historien d'aujourd'hui ne racontera pas la guerre de Troie comme l'Iliade, c'est évident. Mais quelle est la différence? C'est que les poètes qui chantent l'Iliade fabulent perpétuellement à propos de la guerre de Troie ou à propos de ce qui s'y rattache; ils racontent des histoires amusantes. Le public qui les écoute est d'aileurs ravi de ces belles histoires, mais le public ne se pose pas le problème de la vérité; il ne cherche pas du tout jusqu'à quel point Achille a été en colère, cela lui est parfaitement égal. L'histoire est comme cela; c'est la fabulation primitive.

Si vous remontiez avant l'époque d'Homère, vous trouveriez chez les peuples primitifs un abus énorme des phénomènes de fabulation. C'est un stade de l'organisation de la mémoire; comme tous les stades, dans un long développement évolutif, il faut le considérer à deux points de vue. Il faut considérer ce qu'il y a de bon dans ce stade, ce que la mémoire a acquis, lorsqu'elle a passé de la commission, par exemple, et du récit simple, à la fabulation compliquée, les perfectionnement que la fabulation présente. Il faut considérer aussi les inconvénients, les lacunes de cette fabulation, lacunes très importantes parce qu'elles vont être le point de départ des développements ultérieurs.

Malgré notre disposition à être sévères pour les individus qui fabulent, quoiqu'on les accuse de tous les crimes possibles,

il faut cependant leur rendre jutice, il faut constater que leur manière de raconter les évènements est intéressante, que c'est un grand progrès sur les premières commissions que nous avons imaginées; c'est une complication de la mémoire, qui est le point de départ de tous les progrès ultérieurs.

Cette mémoire en effet, présente un certain nombre d'avantages. D'abord elle est riche, elle contient des récits innombrables : voyez les récits d'Homère; il y a du vrai et du faux, c'est possible, il y a un abominable mélange, mais on séparera plus tard. Pour le moment, notons que, dans ces innombrables récits, il y a probablement des parcelles de vérité et qu'il y en a beaucoup plus que chez l'individu qui ne sait rien du tout et qui ne sait pas transmettre une nouvelle. La nouvelle est transmise avec beaucoup d'autres choses, le récit est devenu compliqué, si compliqué que l'on peut dire qu'il ne consiste pas en un seul récit comme tout ce que nous racontons jusqu'à présent, mais qu'il consiste en une multitude de récits juxtaposés.

Nous avons étudié la mémoire primitive qui se bornait à transmettre une action, un ordre. C'est une commission. La commission est unique, elle est simple. Maintenant, nous avons bien quitté ce premier degré; il n'y a pas une seule commission, il y en a des milliers, on raconte beaucoup de choses et toutes ces histoires viennent les unes après les autres, c'est que l'esprit humain est obligé dans ses actions de mettre le temps et de mettre la durée; il est obligé de mettre successivement une foule de récits qu'il serait heureux de réunir en un seul, mais qu'il ne peut pas réunir.

Malgré cette multitude de récits dans la fabulation, il y a une certaine unité tantôt totale, tantôt fragmentaire. Il y a une unité de temps, de sentiment; le narrateur est dans une certaine disposition d'esprit qui l'amène à faire telle fabulation plutôt que telle autre, et il rentre dans cette disposition, il a le même sentiment, il raconte tout ce qui s'y rapporte.

Tout à l'heure, je vous parlais de cette jeune fille mélan-

colique dont vous trouverez l'observation complète dans mon premier volume « *De l'angoisse à l'extase* », à propos du diagnostic de la fabulation et de la mythomanie. Dans cette observation, je vous fais remarquer que cette personne a un sentiment d'ensemble : elle est mécontente du mariage de son père, mécontente que la maison soit vide, que le père et le frère soient partis. En somme, sa tendance, c'est de s'ennuyer et tous les beaux récits qu'elle nous fait se rattachent à cette tendance : le prince vient la chercher et lui fait la cour, lui donne un beau palais, l'installe ailleurs, elle dirige les armées et elle est victorieuse, elle rentre triomphalement; elle est ailleurs. C'est le sentiment de partir et de changer d'endroit. C'est en somme le sentiment de la fugue qui est si fréquent dans les dépressions; c'est le besoin de la fugue physique et de la fugue morale, le besoin de changer de situation; cela inspire toutes ces fabulations, leur donne un ton général.

Il n'est pas difficile de remarquer que les fabulations des enfants ont un certain ton de joie, de tristesse, de colère ou bien de rancune contre quelqu'un; il y a un ton d'ensemble dans ces fabulations.

Dans d'autres cas, il y a des tons particuliers. Chaque partie de la fabulation a un ton spécial. Il y a un ton de tristesse au commencement, quand la jeune fille s'ennuie dans la maison, puis un ton de triomphe quand on va la retirer de la maison et la mettre ailleurs.

Cette notion d'un sentiment d'ensemble est intéressante pour nous. D'abord elle donne une espèce de justification de la fabulation; on raconte l'histoire parce qu'elle exprime les sentiments des autres et parce que cela fait plaisir aux sentiments des autres. Ceux qui écoutent l'Iliade retrouvent le sentiment de bataille et de triomphe qu'ils avaient devant Troie; c'est une restauration non pas des actes, mais des sentiments, c'est donc déjà un avantage.

En outre ce caractère du sentiment donné à différentes

parties de la fabulation permet de distinguer des chapitres; il sépare différents récits les uns des autres et il obéit à la loi d'avant et d'après que nous avons étudiée dans la dernière leçon. Les chapitres non seulement ont leur unité, mais ils ont leur ordre. On mettra la victoire après la bataille, on mettra le succès dans le beau palais où l'on transporte la jeune fille après le voyage en automobile qui l'a emportée. Il y a donc non seulement une unité, mais un ordre dans les différentes parties. Cet ordre se précise de plus en plus; non seulement il y aura un sentiment d'ensemble, mais il y a des évènements caractéristiques, de récits qui existent au commencement et à la fin de chacune des périodes. Le rêve d'être enlevée par le prince commence par la cour que le prince vient lui faire. Il y a un début et une fin, c'est l'application des tendances sur les actes de commencement et les actes de terminaison. Tout s'ordonne dans la fabulation, cela devient une mémoire complète.

Cette ordonnance de la fabulation nous amène à considérer un caractère très intéressant, qu'il est à la mode d'étudier aujourd'hui.

L'une des remarques les plus profondes faites par Bergson sur la mémoire, c'est le mélange de l'espace avec le temps, c'est la traduction des phénomènes de mémoire en phénomènes d'espace. Bergson montre par une critique amusante et très philosophique, qu'il y a là une erreur perpétuelle, que les notions de temps et les notions de mémoire ne sont pas identiques à des notions d'espace, que l'on a absolument tort de les confondre.

Il n'en est pas moins vrai qu'on les confond continuellement. Les individus qui fabulent disposent leur récit dans un ordre qui correspod à des marches, à des promenades. La jeune fille en question parle de la perte de ses parents qui est un point de départ; la voiture l'entraîne dans tel pays, dans telle grande ville où elle gagne tel palais. Dans l'Iliade, il y a des marches perpétuelles, des batailles, des voyages d'un point à un autre ;

toute l'Odyssée n'est qu'une série de voyages, et les premières fabulations sont surtout des séries de voyage. Le voyage, c'est le déplacement dans l'espace; c'est donc l'espace qui intervient ici pour ranger les récits.

Pour vous donner une illustration de ce fait, je vous rappelle un vieux livre qui a été publié en 1893 par Flournoy, sur ce qu'il appelle les diagrammes de mémoire et de nombres. Dans cet ouvrage intitulé « *Les phénomènes de synopsie* », auquel je vous renvoie, l'auteur interroge un grand nombre de personnes sur leurs représentations mémorielles Il voit des individus qui ont une grande mémoire, qui se représentent les différentes actions qu'ils ont faites la veille et qu'ils vont faire le lendemain, et il leur demande comment ils conservent et comment ils évoquent tous ces récits.

La plupart des individus interogés lui disent qu'ils se servent de certaines figures, lignes, points, zigzags, de couleurs qui sont disposées en lignes ou bien de formes particulières ; ces lignes ont des interruptions, des coupures de place en place et les sujets mettent leur récit à tel endroit de la figure. Ils se représentent une ligne onduleuse devant eux ; à chacun des angles, il y a un numéro qui correspond à une date du mois ; ils placent un événement à tel ou tel endroit de la ligne. C'est une représentation mémorielle avec un schéma tiré de l'espace.

D'ailleurs, nous faisons tous la même chose, car nous avons à chaque instant à faire usage non pas de ces diagrammes imaginaires, mais de diagrammes réels ; nous avons des agendas, des calendriers ; il y a même des personnes qui ont des agendas où la journée est divisée en deux ou en quatre périodes par des lignes, et non seulement nous ébauchons ces agendas, mais nous nous en servons pratiquement en écrivant des rendez-vous à telle date, sur un papier qui correspond à la date du mois et à telle partie de la journée. Nous avons donc des emblèmes de ce genre qui sont des emblèmes tirés de l'espace.

A propos de ces mélanges de temps et d'espace dans la



Fig. VIII. - EXODE DES TOTOMIHUACAS. (Civilisation Nahoa. Époque postcortésienne).

Cette composition représente l'exode de la tribu des Totomihuacas qui émigrèrent de Chocomoztoc (les Sept Grottes). Dans la partie supérieure gauche on voit sept grottes et sept indiens qui s'apprêtent à en sortir. Un seul y parvient, c'est celui qui tient un oiseau posé sur une flèche. Au centre, on remarque deux volcans qui semblent être le Popocatepetl et l'Ixtlacihuatl. Les émigrants viennent du Couchant et après de nombreuses pérégrinations ils se dirigent vers l'Orient et arrivent à un endroit qui peut être Cholula, ils en repartent de nouveau vers l'Orient en laissant des tribus à Tepeaca et à Cuauhtinchan.

L'original de ce document est conservé à Cuauhtinchan, Puebla. Mexique.

mémoire, qui choquent tellement Bergson et que je crois pour ma part tellement naturels et tellement nécessaires, je voudrais vous raconter une observation que j'ai eu l'occasion de faire dans un voyage très remarquable au Mexique, où j'ai pu étudier cette très intéressante civilisation, séduisante à tous les points de vue et si différents de la nôtre.

A Mexico, il y a un très beau musée qui contient des tableaux modernes très remarquables qui pourraient être enviés par le Louvre. Il y a également des tableaux anciens. Je suis resté en arrêt devant deux très vieux tableaux qui remontent, paraît-il, à l'invasion de Fernand Cortez, à la civilisation aztèque, et qui ont dû être faits à peu près à cette époque ; l'un est conservé d'une manière authentique (fig. 8), l'autre a été plus ou moins rebrossé.

Pourquoi ces singuliers tableaux qui avaient fixé mon attention m'ont-il amusé ?

Au premier abord, ces tableaux vous apparaîtraient comme une carte géographique. L'élément principal du tableau est une espèce de ligne grise, onduleuse, extrêmement sinueuse, qui paraît représenter une route. Des deux côtés de la route, nous trouvons des peintures, des représentations plus ou moins compliquées. Quelques-unes correspondent bien à notre idée de carte géographique.

Nous trouvons en un endroit de ce tableau deux montagnes accolées, l'une pointue, l'autre onduleuse avec sommet plan ; dès qu'on est à Mexico, on connaît bien ces deux montagnes : ce sont le Popocatepetl et l'Ixtlacihuatl que l'on voit de Mexico et de Puebla, tous deux couverts de neiges éternelles.

Les sauvages aztèques du XIVe ou XVe siècle ont évidemment voulu représenter ces montagnes réelles qui existent encore aujourd'hui. Dans d'autres parties du tableau, on voit des espèces de marécages ou des cours d'eau qui sont plus ou moins colorés.

Dans cette carte géographique, il y a des points qui nous

embarrassent, parce que, des deux côtés de la route, nous voyons une foule de choses qui non seulement n'existent pas aujourd'hui, mais qui ne peuvent pas durer : il y a un petit canot avec un Indien qui pagaie, mais il n'existe plus aujourd'hui, ce n'est pas un être géographique ; il y a des bêtes qui paissent, il y a des dépôts d'armes, des individus qui se battent ; il y a des hommes qui défilent au pas avec des emblèmes qu'ils portent sur eux ; il y a une foule de détails que nous appellerions des peintures anecdotiques et non pas des phénomènes de cartes géographiques.

Nous sommes donc embarrassés et nous nous demandons ce que cela représente. Est-ce une carte géographique ou une peinture d'un événement arrivé ? Nous aurons l'explication en regardant la fameuse route.

Depuis le commencement jusqu'à la fin de la route, il y a régulièrement des empreintes de pas avec un écartement régulier entre chaque pas. Cela indique un promeneur, un voyageur.

J'ai dit au directeur du musée quel intérêt je trouvais à ce tableau et je lui ai demandé des explications. Avec une grande amabilité, il a bien voulu me faire faire des photographies très intéressantes et me donner les notes que l'on avait comme érudition archéologique sur ce tableau.

L'interprétation est bien simple : C'est un voyage. Ces tableaux sont une narration du voyage d'une tribu qu'on appelle Nahoa, qui part d'un endroit nommé « Les sept grottes », car il y a au commencement du tableau sept grottes, et qui aboutissent à une ville du nom de Cholula. Ce que nous avions pris pour une carte géographique est un livre d'histoire. Ce livre a des parties complètement inexactes, et tout d'abord l'existence de la route. Le Mexique est un très beau pays, mais il n'y a même pas de route aujourd'hui, par conséquent il n'y en avait pas au xve siècle. La route avec les pas est une représentation de la marche, et les deux côtés de la route où nous avions vu tant de choses sont des récits de ce qui s'est passé. Les hommes qui défi-

laient ont rencontré un animal sauvage ; cet animal est représenté. Ils ont déjeuné à tel endroit et on voit les préparatifs du repas. Ils ont eu un combat à tel autre, ils ont traversé une rivière, etc.

Cette narration est bien intéressante au point de vue philosophique. Quel singulier volume d'histoire et comme nos histoires d'aujourd'hui diffèrent de celle-ci ! C'est une histoire figurée.

Dans la dernière leçon, je vous disais l'importance du dessin dans la mémoire. Il est probable que cette histoire ne devait pas se présenter uniquement aux yeux et que l'auteur du tableau faisait la narration en chantant à peu près comme les poètes épiques.

C'est donc une fabulation qui mélange perpétuellement le temps et l'espace. Est-ce mauvais ? Bergson trouve que c'est abominable, que cela supprime complètement le caractère du temps. C'est possible. Je ne dis pas que ce soit bon, je dis simplement que c'est indispensable.

Nous ne connaissons pas le temps et nous ne connaissons pas notre évolution dans le temps, mais nous croyons connaître un peu l'espace, parce que nous avons des actes et des mouvements dans l'espace. Nos mouvements nous permettent de triompher de cette multiplicité spatiale, tandis que nous ne triomphons du temps que par l'acte, difficile à se représenter, de l'attente.

Si nous voulons raconter beaucoup d'événements fabulés, nous sommes obligés de transformer notre attente en un voyage. Comment voulez-vous, en effet, raconter une attente ? Nous pouvons, il est vrai, faire attendre l'auditeur ; c'est ce que l'on fait avec l'ordre du récit, l'avant et l'après. Mais nous ne pouvons pas le faire attendre trop longtemps, il partirait et ne nous écouterait pas. Nous n'avons pas d'autre moyen de faire comprendre l'évolution dans le temps que de la rapprocher de l'évolution dans l'espace.

D'ailleurs, ce n'est pas absolument absurde. Dans les

actes faits dans l'espace, dans les mouvements, il y a, exactement comme dans la mémoire, de l'attente, du commencement, de la terminaison, il y a des efforts et des triomphes, il y a du temps, même dans la marche ; le temps s'y est mêlé. On est obligé, quand on raconte quelque chose, de mélanger perpétuellement le temps avec l'espace. parce que l'espace est clair et parce que le temps ne l'est pas, et que c'est le seul moyen que nous ayons à notre disposition pour faire un récit intelligible Ce qui fait que, peu à peu, la narration, qui a pris la forme de la fabulation, est devenue la narration de voyage. Elle prend la forme de voyage et de transport dans l'espace.

C'est là le progrès considérable que présente la fabulation ; ce n'est pas un récit simple, une transmission brutale d'une commission ou d'un ordre à un absent. C'est un effort pour produire chez l'absent des sentiments correspondant à la présence ; c'est un effort pour le faire jouir. ou sourire, ou triompher comme s'il avait été présent, et c'est un effort qui est plus explicite, dans lequel il y a beaucoup de récits dans un certain ordre et une marche au travers de l'espace. Il a donc des avantages dans la fabulation.

Je serais disposé à en conclure que c'est déjà une preuve d'intelligence. Les idiots et les enfants inintelligents ne fabulent pas ; il faut une intelligence plus élevée pour arriver à ce récit. Mais n'exagérons pas ce compliment. La fabulation est un progrès de la mémoire, mais elle est encore loin de ce que nous appelons aujourd'hui la mémoire.

La fabulation a créé l'événement. Nous ne savons pas encore ce que c'est qu'un événement et il faut nous en faire une définition psychologique.

Autrefois nous avons cherché ce même problème à propos de ce qui existe : qu'est-ce qu'un être ? Qu'est-ce qu'une réalité ? Je vous ai donné une définition qui n'est pas métaphysique, mais uniquement psychologique. L'être, c'est ce que l'on croit, ce n'est pas autre chose. Croire à quelque chose, c'est lui donner l'exis-

tence. La réalité, c'est ce que l'on croit, après réflexion et critique ; c'est une existence plus perfectionnée.

Qu'est-ce que l'événement ? Hélas ! j'arrive à une définition bien puérile. L'événement, c'est ce qu'on raconte, tout simplement ; c'est ce qui est raconté avec précision, avec avant et après, avec fabulation. La fabulation a créé l'événement et la suite des événements.

Mais le grand défaut de cette fabulation c'est, direz-vous, que l'événement en question n'existe pas. D'un côté, nous avons l'existence, ce que nous croyons, de l'autre, nous avons l'événement qu'on raconte : les deux choses ne coïncident pas du tout, ne se mélangent pas. Les enfants qui fabulent racontent et transforment en événement n'importe quoi. Cette malade qui nous raconte la venue du prince et son voyage, raconte des choses qui n'existent pas. Comment se fait-il qu'il y ait ainsi ce défaut de réalité, de vérité dans la mémoire ?

D'abord, que veut dire « défaut de réalité », « défaut de vérité » ? Nous avons passé bien des années ici même à essayer de comprendre la croyance et la vérité. Pour nous, la croyance n'est pas autre chose qu'une promesse d'action ; croire, c'est agir ; dire que nous croyons à quelque chose, c'est dire : « Nous ferons quelque chose. » C'est une promesse d'acte, c'est donc un mélange des actes réels, faits par nos membres, et des paroles. Nous racontons une histoire, mais à cette histoire se mêlent des promesses d'action — nous verrons lesquelles — qui sont très difficiles, délicates dans certains cas. Notre mémoire doit être mélangée à des actions, il faut la rattacher à l'action.

D'ailleurs, primitivement, c'était évident. Au commencement, la mémoire a été une commission, elle a été la narration de ce qui se passe à droite à ceux qui sont à gauche, elle a été un ordre donné à ceux qui sont sur la gauche de se porter à droite pour avoir une conduite particulière. Il y avait donc mélange d'actions.

Mais, en se perfectionnant, en se compliquant de plus en

plus, nous arrivons à une époque où la narration n'est plus mélangée avec l'action.

Observez des individus qui fabulent. Vous aurez là tout justement un détail clinique caractéristique. La jeune fille raconte de belles histoires sur le palais où elle est, sur les domestiques qui la servent, sur le carrosse qui l'emmène. On n'a qu'à lui dire de venir déjeuner, elle vient déjeuner sur la table de la ferme avec sa belle-mère et avec les autres personnes, sans s'occuper le moins du monde du palais, des domestiques et des belles toillettes ; elle nous raconte qu'elle monte dans un carrosse. qu'elle s'en va bien loin, et puis, tout tranquillement, elle reste assise sur une chaise dans la cuisine, sans monter dans un carrosse. En réalité, il y a chez elle une scission entre ce qu'elle fait et ce qu'elle dit. Dans ce qu'elle fait, elle ne délire pas du tout, elle se conduit très correctement par rapport à la situation où elle est. Dans ce qu'elle dit, elle raconte une foule d'histoires qui sont d'un autre monde.

Vous observerez ce détail chez l'enfant qui fabule. Cet enfant ne fait pas d'actions en rapport avec sa fabulation ; il raconte des histoires dont il ne paraît pas s'occuper Il y a un abîme entre le récit et la conduite ; les deux choses sont indépendantes.

Mais pourquoi cela et comment est-ce possible ? C'est parce que la conduite se rattache à un phénomène psychologique dont nous n'avons pas encore dit un mot.

La conduite, c'est quelque chose de présent ; la mémoire est quelque chose de passé ou de futur. Or, nous savons très bien que le passé et le futur ne sont pas le présent. Nos fabulateurs ont du passé et ont du futur, indéfiniment, mais n'ont pas de présent ; leurs histoires ne contiennent pas de présent. Dans les récits qu'elle nous fait, la jeune fille nous parle tantôt de ce qui est arrivé, tantôt de ce qui va arriver. Il n'y a pas de présent, parce que le présent change incessamment. Tantôt elle se trouve à l'épisode où on lui fait la cour, tantôt à l'épisode où on la

mène dans le carrosse, tantôt à l'épisode où elle se trouve dans le palais. Le présent n'est pas fixe, tandis que notre présent à nous est fixe. Nous pouvons nous raconter tout ce que nous voudrons, mais, présentement, nous sommes au Collège de France et cela, nous ne pouvons pas le changer. Il faut adapter notre fabulation à notre présence, à notre conduite actuelle et ne pas les séparer.

Le grand caractère de la fabulation, c'est qu'il y a une séparation complète entre la narration et le présent, et l'action.

Comment est-ce possible, cette singulière mémoire qui s'est séparée du temps présent ?

Tout d'abord, nous verrons dans la prochaine leçon que la notion du présent est une notion très compliquée, très difficile et très tardive et que ces enfants et ces fabulateurs ne l'ont pas. Par conséquent, il ne faut pas leur reprocher de ne pas rattacher leurs récits à des notions qu'ils ignorent.

Ensuite, il s'est fait dans la mémoire une évolution très curieuse que nous devons bien comprendre pour nous rendre compte des progrès ultérieurs.

Vous rappelez-vous les études que nous avons faites ici même pendant longtemps sur le langage ? Je vous ai longuement parlé du rapport étroit du langage avec l'action. Je vous ai dit qu'au commencement — et cela existe encore aujourd'hui chez les idiots et les imbéciles — le langage est presque une action, il est mêlé à l'action. Le langage est un ordre, il consiste à faire agir les autres ; c'est comme si j'agissais moi-même : le langage est intimement lié à l'action.

Puis nous sommes arrivés à une autre période où, comme disent les poètes, le langage est devenu ailé ; les mots volent, ne sont plus lourds, ne sont plus mélangés avec l'action. Nous arrivons à une période où le langage raconte n'importe quoi, sans bouger et sans rien faire. Nous avons appelé cela le langage des conversations ou le jeu du langage. Le langage s'est mis à jouer et il a oublié son origine matérielle, il s'est développé à cause

du plaisir qu'on éprouve à raconter, à cause du plaisir des plaisanteries, du plaisir de la société. Le langage s'est débarrassé de l'action. A ce stade, nous avions imaginé de l'appeler le langage inconsistant.

Il y a dans l'évolution des phénomènes psychologiques des hauts et des bas. Ces oscillations perpétuelles tantôt rendent la fonction pychologique utile, tantôt la rendent nuisible ; elles la changent continuellement. Le langage est au commencement un ordre. Au bout d'un certain temps, le langage est devenu un jeu de salon. Puis nous avons été obligés, à une époque ultérieure, de dire : « Le langage se rapproche de nouveau de l'action, parce que, sans cela, il deviendrait inutile », et nous avons étudié le phénomène de l'affirmation. L'affirmation, qui crée la croyance, rattache le langage inconsistant à l'action réelle ; elle lui donne de la consistance.

Si je ne me trompe, il y a une évolution toute semblable dans la mémoire. La mémoire est primitivement mélangée à l'action, c'est une forme de l'action, c'est la commission, c'est le langage, le commandement aux absents. Puis, peu à peu, parce que le récit était difficile et parce qu'on ne réussissait pas toujours à faire faire aux absents ce que l'on voulait, après beaucoup d'échecs, la mémoire est devenue un jeu, elle est devenue inconsistante et elle s'est perfectionnée dans l'inconsistance. La fabulation est le stade de la mémoire développée pour elle-même.

Il en est ainsi de toutes nos opérations psychologiques et on pourrait peut-être dire de toutes nos actions. L'enfant apprend à marcher presque en dansant. Les exercices de gymnastique, la danse, les sauts ne servent à rien ; c'est de la marche inutile, qui n'avance à rien, et qui cependant lui apprendra à marcher. Les premières paroles sont des bavardages et des bredouillements qui ne servent à rien et qui lui apprendront à parler. Les premiers récits sont des fabulations, des poèmes homériques, de belles histoires, mais qui apprendront la mémoire, le récit.

Il y a donc une phase où la mémoire est devenue inconsistante, où elle s'est développée indépendamment de l'action que l'on veut faire ; mais elle ne peut pas rester à ce degré, car si elle se maintenait sous cette forme, elle serait inutile et, comme toute fonction inutile, disparaîtrait.

Nous avons conservé la mémoire, c'est donc qu'elle a fait un progrès. Pour accomplir ce progrès, nous sommes obligés de voir, dans l'évolution des souvenirs, un stade extrêmement difficile. Nous sommes obligés de comprendre la création du présent, car la mémoire ne peut devenir consistante qu'en ayant un présent, en se rattachant à l'action. Dans la prochaine leçon, nous étudierons le présent.

26 Janvier 1928.

XIII. Le présent.

Mesdames,

Messieurs,

DANS la préface du petit livre sur la *Genèse de l'idée de temps,* Guyau disait : « Le temps et la mémoire sont des œuvres d'art ». Cette pensée est très profonde, surtout à l'époque où elle a été émise et, au fond, nous l'avons adoptée en grande partie. Le temps tel que nous le connaissons n'est probablement pas le temps réel, à supposer même qu'il y ait un temps réel. Le temps que nous connaissons est une construction faite par les hommes, et une conception dans laquelle la littérature joue un rôle considérable, de premier plan. C'est ce que je vous indiquais dernièrement à propos du phénomène de la fabulation.

Je prenais les poèmes d'Homère comme types de la construction du temps. Ces poèmes racontent des évènements dans un certain ordre, avec certaines liaisons. Ils se placent tantôt à un point, tantôt à un autre de la description. Il y a des chapitres, il y a des successions; en somme, dans ces récits, il y a

déjà du passé et de l'avenir. A certains moments, quand on implore Achille pour qu'il se réconcilie et qu'il cesse sa colère, on nous présente des phénomènes d'attente; on fait attendre qu'Achille revienne au combat. Lorsqu'il a succombé au contraire, on déplore sa mort, on la regrette, on fait les phénomènes de terminaison. Tantôt on se conduit de manière à construire l'avenir, tantôt on se conduit de manière à construire le passé.

Mais il ne faut pas exagérer cette notion de l'art et de la littérature dans la mémoire; ce n'est pas tout, et, si la mémoire n'était que cela, elle aurait peu à peu disparu, elle se serait confondue avec l'imagination.

L'imagination à mon avis est sortie de la mémoire, mais elle n'en est qu'une partie. Cette partie était confondue primitivement avec les autres, elle s'en est peu à peu séparée; mais il y avait quelque chose d'autre primitivement dans la mémoire. En effet, le point de départ de la mémoire, c'est une utilité pratique. La mémoire est sortie de l'action différée, mais différer une action, c'est la remettre à plus tard, à un certain moment, et c'est en somme finir par l'exécuter. Il faut exécuter cette action un jour ou l'autre et, quand nous avons de l'attente avant l'action différée, notre attente est particulière, elle est plus ou moins grande, plus ou moins petite suivant que, pour nous, l'exécution sera prochaine ou sera lointaine. Il faut donner une place à l'exécution.

Or, dans la littérature et dans la fabulation, il n'y a pas de place pour l'exécution, parce que le temps dont nous parlions dans la fabulation, le passé et l'avenir, n'ont rien d'absolu, rien de fixe; ce sont des passés et des avenirs purement relatifs. Le retour d'Achille dans le combat est un avenir au moment où le rapsode chante la colère d'Achille. Plus tard, quand Achille sera mort, nous sommes à une autre circonstance et le retour d'Achille est un phénomène passé; il peut être futur ou passé, comme on voudra. Dans la fabulation, on dérange les dates, on

les change à volonté, en un mot, le futur et le passé ne sont pas absolus.

Dans les actions différées, il faut des futurs absolus. Quand on vous donne rendez-vous dans un endroit particulier, on vous indique une date, c'est-à-dire une coïncidence avec certains faits, mais il faut encore que ces faits soient fixés par rapport à quelque chose. Comme disent les mathématiciens, il faut une mesure, un point de départ des mesures. Sans doute, je peux vous dire : « Dans huit jours, dans quinze jours... », mais à partir de quoi?

Pour que la mémoire devienne pratique, pour qu'elle perde cette inconsistance vague dans laquelle la fabulation l'a laissée, il faut qu'il y ait une date précise par rapport à laquelle on compte les passés et les avenirs. Pour nous qui nous considérons avec quelque vanité comme des adultes civilisés, nous avons ce point de départ, nous avons fixé quelque chose, nous avons une borne par rapport à laquelle nous rangeons le passé et nous rangeons l'avenir. Cette borne, nous l'avons baptisée d'un nom, nous l'avons appelée le présent.

Le présent n'est pas une notion bien précise. C'est un point par rapport auquel on peut mesurer les choses. Le présent pour nous, c'est la fin des passés et c'est le commencement des avenirs; on les calcule par rapport à lui. C'est ce qui a amené peu à peu chez les philosophes et les mathématiciens cette discussion bizarre sur l'étendue et la grandeur du présent. « Le moment où je parle est déjà loin de moi », disent les orateurs, et les philosophes nous répètent : « Le présent est tout petit, il est infinitésimal, comme un point mathématique qui arrête le passé et qui sert de point de départ à l'avenir; il n'est rien par lui-même, il est cette borne par rapport à laquelle vous mesurez les choses. C'est un point de départ et un point de terminaison ».

Il est vrai, quoique nous ne voulons pas y insister maintenant, que ce malheureux présent offre des caractères abomi-

nablement compliqués. C'est un point, mais qui est mobile. Ce n'est pas très commode d'avoir un point de départ des mesures qui se déplace. Le présent, non seulement est un point et un point fixe, mais il bouge constamment, il marche en avant. Certains phénomènes qui étaient avenir deviennent passé par rapport à lui. C'est donc un point fixe qui se déplace. Cela va donner des complications et c'est évidemment bien imparfait. Vous entrevoyez déjà la solution; la société va s'en mêler et fixer relativement certains points présents, et nous finirons tant bien que mal par nous servir du présent.

Nous nous figurons que cette notion que nous avons acquise est extrêmement nette et qu'elle est fondamentale, indispensable dans tous les phénomènes de mémoire. Dans les anciennes psychologies de la mémoire (reportez-vous à l'ouvrage de Garnier que je vous cite souvent), on considère le présent comme un fait acquis, comme une notion incontestable et Garnier nous dit naïvement : « On vit dans le présent. Le présent, c'est la perception, c'est ce que nous faisons, c'est ce que nous voyons. Il est impossible qu'il n'y ait pas de présent. Je n'ai pas à expliquer le présent, cela va tout seul, c'est du présent que je vais tirer les autres choses ». Et on étudie le présent d'abord, ou plutôt on ne l'étudie pas, on le considère comme acquis, et on étudie le passé ou l'avenir, que l'on rattache à ce présent et qui vont par là même devenir absolus, au lieu d'être relatifs.

Cette méthode et cette conception du présent comme une notion incontestable et acquise par tout le monde est-elle si claire que cela ? Corespond-elle à l'observation psychologique qui nous intéresse? Evidemment non. Cette notion compliquée du présent est une notion mathématique, elle résulte de toute une évolution des civilisations, d'une évolution des horloges, d'une évolution de l'histoire. Elle est très compliquée. Est-ce qu'il est parfaitement sûr que tous les êtres la possèdent comme nous?

Dans une étude déjà ancienne, j'ai essayé de vous mon-

trer qu'à mon avis, il y avait énormément d'êtres qui vivent et qui n'ont pas de mémoire du tout, qui n'ont pas toutes ces fabulations, toutes ces dispositions d'actions différées. Ils se contentent d'agir et ils ne font pas de réflexions sur leurs actions. Ces êtres qui sont très nombreux — tous les animaux probablement, les petits enfants et certains imbéciles — n'ont pas de présent, bien entendu ; puisqu'ils ne savent pas ce que c'est qu'un récit, ils ne savent pas ce que c'est que le passé et l'avenir.

Je crois qu'on pourrait aller plus loin, et trouver des faits plus délicats. Je crois qu'il y a des êtres qui ont déjà ce que j'appelle la mémoire, qui sont capables de raconter, et qui n'ont pas de présent. Le présent est une acquisition très postérieure. Vous n'avez qu'à vous reporter à ce que nous décrivions dernièrement, à tous les êtres qui fabulent, quand nous choisirons des individus assez malades pour ne faire que de la fabulation. Ce sont les plus atteints. Les individus légèrement malades mélangent la mémoire réelle avec la fabulation, mais il y a des imbéciles en particulier qui ne font que fabuler. Ces individus n'ont pas de présent, pour la bonne raison que, pour eux, cette fabulation n'a aucun rapport avec l'action. Je vous ai cité des enfants imbéciles de ce genre qui ne comprennent pas la question. Quand on leur dit : « Mais vous me parlez d'un chien. Où est-il ? Jouez avec lui », ils restent un peu ahuris. Pour eux, parler de jouer avec un chien, raconter des histoires surtout avec un chien, cela n'a aucun rapport avec le jeu réel. Pourquoi veut-on mélanger ces deux choses? C'est absolument différent. Ces individus ont une mémoire fabulante dans laquelle il y a du passé et de l'avenir, et n'ont pas de présent, ils ne s'en préoccupent pas et vivent très bien sans cela.

Un autre groupe d'observations vous montrera la vraisemblance de cette notion que le présent n'est pas fondamentalement nécessaire dans les débuts de la mémoire, c'est la diminution et la difficulté du présent que l'on observe chez tous les névropathes un peu affaiblis. Il y a déjà très longtemps, quand

je décrivais ces choses, je faisais remarquer que ces malades n'aiment pas le présent. Ils ont des expressions de mépris. Un de ces malades me disait : « Le présent me fait l'effet d'un intrus ». Le présent le dérange, ce n'est pas intéressant, cela l'ennuie. Ecoutez, en effet, parler les névropathes et vous verrez que leur conversation est remplie perpétuellement du passé et de l'avenir, un peu plus du passé que de l'avenir; ils vivent surtout dans le passé. Il y a de ces gens qui, pendant dix et vingt ans, ne s'occupent que de la même aventure, parlent tout le temps de la mort de leur mère, arrivée il y a douze ans; ils en sont encore là dans leurs récits et ne s'occupent pas de la vie pratique. Ils ne mélangent pas les deux. Pour eux, la mémoire est une histoire dans laquelle on reste quand on parle. La vie pratique, c'est autre chose; ils ne l'aiment pas; ils ne parlent que du passé ou de leurs rêves d'avenir, mais on dirait qu'ils n'ont pas le sentiment que le passé a du rapport avec le présent et que le présent a du rapport avec l'avenir.

Je voyais encore dernièrement un brave homme qui est rempli d'ambition politique; il a un délire un peu ambitieux, il veut devenir député, ministre (c'est une drôle d'idée). Mais il ne fait actuellement rien du tout. Je me permettais de lui faire observer que, s'il voulait faire de la politique, il serait peut-être bon, au moins en théorie, de faire quelques études particulières, car il ne connaît pas un mot d'histoire, pas un mot de jurisprudence et qu'enfin, nous qui sommes des idéalistes, nous voudrions que les hommes politiques sachent quelque chose de cela. Il n'a jamais compris qu'il fallait faire quelque chose aujourd'hui pour être ministre plus tard. « Mais c'est très différent, tout cela, disait-il. Etre ministre, c'est une histoire qu'on raconte et s'occuper de jurisprudence aujourd'hui, ce n'est pas la même chose, cela n'a aucun rapport ».

On pourrait même dire qu'il y a un symptôme pathologique qui est bien de ce genre-là, c'est ce qu'on appelle les souvenirs traumatiques, les souvenirs qui blessent l'esprit, qui sont

pénibles, douloureux et que le sujet n'accepte pas comme présent.

Il y a quelques leçons, je vous racontais l'histoire de cette malade que j'appelle Irène, qui avait assisté à la mort de sa mère. Eh bien, la vie pratique, pour elle, ne contient rien qui ait rapport à la mort de la mère et cependant, pour nous, la mort de la mère change la vie actuelle. Il faudrait prendre sa place, il faudrait diriger le petit ménage, s'occuper du père, etc., aller à l'enterrement, ne fût-ce que cela. Le souvenir de la mort de la mère est quelque chose qui influe sur le présent. Or, chez elle, cela n'influe pas du tout. Elle a ce souvenir dans des crises de forme hallucinatoire, elle revit la mort de sa mère dans le passé, mais elle ne l'applique pas du tout au présent, si peu qu'elle n'accepte même pas l'interrogation. L'interrogation, c'est au fond l'exécution de l'action différée. Mais Irène ne peut pas répondre, elle n'exécute jamais l'action différée. Elle est tombée dans la fabulation pure et même dans une fabulation plus pathologique encore, puisque nous l'avons décrite déjà au commencement de la mémoire.

On peut donc observer bien des gens qui ont sur le présent des notions très incomplètes, qui le pratiquent très mal, qui tendent à le supprimer et qui se rapprochent des autres individus dont je vous parlais qui ont la mémoire fabulante, qui n'ont pas du tout la notion du présent. Mais pourquoi tout cela ? Pourquoi cette difficulté de la notion du présent et pourquoi y a-t-il des gens qui ne l'ont pas ou qui l'ont si mal?

Mais nous n'avons qu'à réfléchir un peu à notre définition même de la mémoire et nous allons trouver que c'est tout naturel. En réalité, c'est nous qui sommes surprenants avec nos prétendues idées claires sur le présent. Ces idées sont très difficiles, très vagues et les individus fatigués s'en dispensent comme d'une opération mathématique trop compliquée.

Nous avons répété tout le temps que la mémoire est dif-

férente de l'action, c'est une action différée, exécutée dans un fragment seulement et remplacée autant que possible par ces substituts de l'action qui ne demandent pas beaucoup de force, par la description avec des dessins, ou bien par la récitation avec des paroles. Nous avons tout le temps dit que la mémoire est différente de l'action, qu'elle en est l'opposé. Nous l'avions tellement dit que nous avions supprimé ensemble une des anciennes questions de la psychologie classique. La psychologie classique se fatiguait à expliquer la reconnaissance du souvenir. Quand nous récitons quelque chose, il nous faut faire un travail pour reconnaître que ce n'est pas du présent, pour le distinguer du présent. Je vous disais il y a quelques leçons : Quel singulier problème ! Ces actions sont très différentes les unes des autres. Nous faisons des actes différents, voilà tout. Nous ne nous donnons pas la peine de les comparer et de les classer; ce n'est pas toujours nécessaire. Quand nous déjeunons, nous savons très bien que nous ne nous promenons pas et, quand nous nous promenons, que nous ne déjeunons pas. Quand un individu raconte, il n'agit pas. L'enfant le sait bien : quand il est debout et qu'il raconte une histoire, il ne marche pas. La distinction de la récitation purement verbale et de la conduite qui fait le présent, frappe les yeux, elle est perpétuelle.

Dans le présent, il faut mélanger tout cela. Il faut dans le présent qu'il y ait de la mémoire. Mais la mémoire, direz-vous n'a rien à faire avec le présent, puisqu'elle consiste à raconter le passé. Il faut cependant mettre la mémoire dans le présent. En effet, on ne peut ranger un évènement dans la mémoire qu'à la condition qu'il soit un récit; on ne range que des objets pareils; on ne peut pas ranger des maisons avec des papiers, ce sont des choses hétérogènes qui ne se mettent pas dans la même boîte. La narration suppose, comme la fabulation dans les poèmes homériques, que l'on range des récits. Mais puisque le présent n'est pas un récit, comment pourrait-on le ranger parmi les récits ? Il faut donc qu'il y ait déjà du récit dans le présent, ou

tout au moins quelque chose qui soit du récit, et c'est très difficile, c'est presque absurde.

Comment peut-on donc construire le présent ? Les philosophes ont cherché depuis un certain temps. Leur étude a surtout commencé à être intéressante à l'époque de Guyau et ensuite dans les ouvrages de Bergson.

La première interprétation qui remplit l'ouvrage de Guyau n'est pas sans valeur. Guyau nous répète sans cesse : « Le présent, c'est l'action. Le présent consiste à agir ; si on n'agit pas, il n'y a pas de présent ». Et en effet, les hommes d'action sont des hommes qui vivent dans le présent, il faut qu'il y ait de l'action pour qu'il y ait du présent.

Cette notion a été reprise par Bergson dans plusieurs passages que vous connaissez bien et auxquels je voudrais faire allusion.

Dans le livre de Bergson *Matière et Mémoire*, il y a des pages et des pages sur l'importance de l'action dans le présent. « Il y a bien autre chose, entre le passé et le présent, qu'une différence de degré. Mon présent, c'est ce qui m'intéresse, ce qui vit pour moi, et, pour tout dire, ce qui me provoque à l'action, au lieu que mon passé est entièrement impuissant. »

Pages 148 et 149 de *Matière et Mémoire*, vous trouverez des idées du même genre, ainsi que dans d'autres passages. Vous trouveriez également cette discussion dans mon dernier livre *L'angoisse et l'Extase*, tome I, p. 292, avec les principaux textes et les problèmes relatifs à la notion du présent.

C'est exact, il y a de l'action dans le présent et la notion du présent est faite un peu avec de l'action. Mais ce n'est pas suffisant ; les individus sans mémoire et les individus sans présent agissent tout de même, ils vivent, ils marchent, ils se nourrissent, et ils n'ont pas de présent. Il ne suffit donc pas d'agir comme le répète Guyau pour avoir exactement la notion du présent.

Une deuxième interprétation qui se trouve surtout dans

les ouvrages de M. Bergson, c'est qu'il faut ajouter à l'action quelque chose, qu'il appelle la conscience de l'action. C'est encore très intéressant. Je crois en effet que les hommes qui agissent sans remarquer qu'ils agissent, ne disent pas : « Je suis présent ». Ceux qui disent : « Je suis présent, mon présent consiste à faire la leçon du Collège de France », ont conscience de l'action. C'est déjà plus précis et je vous signale encore ce beau problème psyhologique sur lequel peu de personnes écrivent : la conscience d'agir, l'action devenue phénomène d'intelligence et interprétée par l'homme qui agit. Il y a beaucoup d'études à faire sur ce point.

Je vous rappelle qu'autrefois, nous avons fait à ce propos une longue discussion dont je vous rappelle seulement une conclusion qui est un peu étonnante, mais nous ne craignons pas trop le paradoxe : Les hommes n'ont conscience d'agir que lorsqu'ils ont conscience de produire un certain effet. Le premier homme qui agit consciemment, c'est le potier qui a fait un vase. Celui-là s'est représenté d'avance la forme de son vase en imagination et, par une certaine conduite, il a passé de son imagination à la perception du vase réalisé.

La notion de production — une de ces notions difficiles qui se rapportent à l'intelligence — s'est d'abord appliquée à des objets. Nous avons d'abord produit des objets et de là est venue la notion d'artificiel. Puis, par toute une évolution compliquée que nous ne pouvons pas étudier maintenant, notre propre action est devenue un objet. C'est ce que disaient les stoïciens quand ils déclaraient que l'homme sage se considére lui-même comme une statue. Le sage, disait les stoïciens, passe sa vie à sculpter sa propre statue. Il se considère comme un objet qu'il bâtit, qu'il construit, comme un vase, et les actions que nous faisons sont considérées comme des productions.

Tout cela est très important ; il est évident que la conscience de l'action joue un rôle dans le présent. Mais à mon avis, ce n'est pas encore suffisant, parce que la conscience de produc-

tion de l'action nous entraîne dans les notions de causalité, de déterminisme, de pouvoir, qui sont apparentées avec le temps, mais qui ne sont pas du tout dans la notion du présent. La production de l'action ne donne pas encore le présent. Nous le savons très bien : Si nous sommes absorbés dans un travail, même utile, qui produit quelque chose, nous ne passons pas notre temps à répéter : « C'est mon présent ». Il n'y a pas moyen de tirer le présent de la simple action. Il faut avoir le courage d'aller plus loin. Le présent demande des phénomènes de mémoire. Il faut de la mémoire pour qu'il y ait du présent.

En effet, le présent n'existe que lorsqu'on le classe par rapport au passé ou par rapport à l'avenir. Or, le passé et l'avenir sont des poèmes, des fabulations. Il n'y a rien qui soit de la fabulation dans le moment présent. Vous ne pourrez jamais rattacher le présent au passé ou à l'avenir, si vous n'admettez un acte de mémoire au même moment où l'on agit.

A ma connaissance, il n'y a qu'un philosophe qui ait osé le dire nettement, mais d'une manière très métaphysique, c'est toujours Bergson dans un autre livre qui a pour titre : *L'énergie spirituelle*, en 1919. Lisez le chapitre qui commence à la page 137. Dans ce chapitre, Bergson étudie l'illusion bizarre, dont nous parlerons dans la prochaine leçon, du déjà vu, qu'il interprète à sa manière. Il est obligé de parler de la notion du présent et de voir en quoi elle consiste. Il exprime alors cette idée très hardie :

« Nous prétendons, dit-il, p. 138, que la formation du souvenir n'est jamais postérieure à la perception ; elle en est contemporaine. Au fur et à mesure que la perception se crée, son souvenir se profile à ses côtés, comme l'ombre à côté du corps. Mais la conscience ne l'aperçoit pas d'ordinaire, pas plus que notre œil ne verrait notre ombre s'il l'illuminait chaque fois qu'il se tourne vers elle. »

Cette pensée est assez profonde. Je crois qu'elle est très importante, mais j'éprouve le besoin de la préciser et, pour cela,

je vous rappelle la conception du rôle de la mémoire dans le présent que nous avions présentée avant Bergson.

Notre conception de la mémoire dans le présent diffère de celle de M. Bergson en plusieurs points.

L'auteur admet comme un principe incontestable que cette ombre qui est le souvenir accompagne chaque perception, chaque mouvement que nous faisons : il y a de la mémoire à chaque moment de l'action. C'est là une prétention chimérique. La mémoire n'est pas perpétuelle ; elle ne s'applique qu'à un petit nombre d'évènements, mais pas à tous. Nous ne construisons pas le souvenir de tous les moments présents, nous nous en gardons bien et, quand nous faisons une action compliquée, nous ne nous occupons que de cette action et nous ne construisons pas un souvenir en nous disant à chaque moment : « Je fais telle chose dans le moment présent ». Cette acte de mémoire n'existe que pour certaines actions et à certains moments du présent.

Ensuite — nous l'avons déjà dit souvent ici-même — la mémoire que j'imagine n'est pas du tout celle de Bergson ; ce n'est pas une image mystérieuse et purement idéale qui sert de double à l'action. La mémoire qui se construit est une narration.

Mais le troisième point est bien plus important encore. Dans la phrase que je viens de vous lire, la formation du souvenir n'est jamais postérieure à celle de la perception. L'auteur parle uniquement de formation de souvenirs. La formation du souvenir accompagne beaucoup de nos actions, mais elle ne donne pas le présent. Plus tard, nous raconterons ce qui vient de se passer, nous avons donc formé des souvenirs, mais ces souvenirs se sont formés sans que, à chaque moment, nous ayons eu la notion du présent. Il ne suffit pas de différer une action pour avoir l'idée qu'on est dans le présent. Ce qui caractérise le présent, ce n'est pas la préparation du souvenir, c'est l'éxécution même du souvenir, c'est la narration.

Je suppose donc, quoique ce soit assez bizarre, qu'au

moment où nous avons le sentiment du présent, nous faisons la narration du présent. En somme, qu'est-ce que nous disons quand nous parlons du présent ? Nous nous disons à nous-mêmes : « dans l'instant présent, je fais un cours ». Que signifie cette phrase : « Je fais un cours » ? C'est une narration, un récit. Ce récit serait bien à sa place plus tard, dans quelques heures, si nous disions : « Je me souviens d'avoir fait un cours ». Ici, c'est plus que cela, c'est un récit que nous faisons pendant l'action.

En somme, le présent suppose un très singulier phénomène social ; il suppose que non seulement nous exécutons l'action mais que nous la racontons à quelqu'un. C'est comme si nous avions près de nous un ami et comme si nous lui disions : « Vous savez, je fais ceci, je me promène, ne l'oubliez pas. Je vous raconte que je me promène, etc. ».

Le présent est une narration faite au moment même où nous agissons. Vous me direz à cela : « Nous avons souvent du présent sans qu'il y ait personne ». Si, il y a quelqu'un, il y a vous-même. La narration se fait à soi-même. Le présent est un récit de l'action que nous nous faisons à nous-même pendant que nous sommes en train d'agir.

Quelle bizarre idée : se faire un récit pendant qu'on agit ! Au fond, c'est absurde. Le récit n'a de sens que pour les absents et vous supposez que vous êtes présent. Si quelqu'un voit votre action, à quoi bon la lui raconter ? Cela a cependant son utilité parce que votre auditeur a la mémoire et parce qu'il va pouvoir ranger cette action parmi les autres souvenirs.

Supposez un personnage qui soit obligé de ranger des maisons avec des rues, avec des cheminées, avec des hôpitaux dans Paris. Il ne peut pas les prendre et les transporter. Chaque fois qu'il voit une maison, il prend une fiche de papier et écrit : « Maison à cinq étages, de telle forme, etc. ». Il va ranger tous ces papiers et le rangement pourra se faire parce qu'il a une fiche pour chaque maison.

Le rangement de nos souvenirs pourra se faire parce que nous avons donné une fiche à notre action présente et le présent suppose donc comme phénomène fondamental que nous le transformons en récit au moment même où nous l'exécutons, travail difficile et en somme assez rare car, malgré les illusions des philosophes, nous avons très peu conscience du présent. Nous faisons rarement ce travail de nous dire à nous-mêmes : « Il ne faut pas oublier que je suis en train d'entendre un cours au Collège de France ». Nous ne le faisons que dans des circonstances particulières.

Le présent est donc un mélange du récit avec l'action. Nous sommes retombés dans ces actions compliquées, ces actions doubles dont nous parlions à propos de l'intelligence. Le panier de pommes est un mélange de la conduite avec les pommes et de la conduite avec le panier. La statue est un mélange de la conduite du dessin et de la reconnaissance et il en est ainsi pour toutes les actions intellectuelles. Le présent est un acte intellectuel particulier qui réunit la narration et l'action.

Cette complication est cependant difficile à comprendre. Vous connaissez en effet le caractère du récit. Un récit est toujours quelque chose de passé, c'est un discours aux absents et par conséquent l'évènement n'est pas présent. La description d'un objet n'est possible que si cet objet n'est pas là, ou bien la préparation de cette description n'est possible que si vous n'êtes pas là. Nous avons insisté sur ce point au commencement. Le récit ne peut se faire que par la considération du passé et quand les choses sont absentes. Pourquoi donc notre singulier récit ne prend-il pas une des formes précédentes du passé ou de l'avenir ? C'est un récit que nous faisons en agissant. Eh bien, appelons-le du passé, appelons-le de l'avenir, et n'inventons pas un nom nouveau.

C'est que ce récit a des caractères si bizarres que nous ne pouvons pas en faire du passé ni de l'avenir. Il a quelque chose de tout particulier. On a remarqué déjà des caractères

particuliers du récit du présent ; M. Bergson insiste souvent sur ce point. Le philosophe américain James y insistait autrefois. On disait par exemple : « Le récit de l'action présente nous étonne par sa nouveauté. Une action présente a quelque chose de nouveau. Ce n'est pas identique à nos anciens souvenirs. » — « Une action présente, disait-on encore, est bien plus intéressante, bien plus passionnante que les événements passés. »

C'est possible, cela peut jouer un petit rôle, mais bien petit. La nouveauté de l'action n'est pas perpétuelle. Nous pouvons parler du présent à propos d'actions qui se répètent et qui sont toujours les mêmes, comme déjeuner ou se promener. Il n'est pas nécessaire de remarquer la nouveauté.

Est-il bien vrai que le présent soit toujours plus passionnant que le passé ? Les malades dont je viens de vous parler pensent exactement le contraire ; ils pensent tout le temps que le passé est bien plus passionnant que le présent et par conséquent, ils ne devraient jamais avoir de présent.

Vous voyez donc que ce n'est pas suffisant ; il y a quelque chose de particulier. Il faut en revenir toujours à l'exécution de l'action.

Je crois que, dans le présent, il y a une combinaison du récit et de l'action qui est très originale et qui n'existe jamais que là. En réalité, nous n'avons jamais de mélange du récit avec l'action complète, avec ce qu'on appelle la consommation de l'action. Toutes les fois que nous faisons un récit, nous avons une action différée qui est remise à plus tard. La sentinelle a comme action réelle de se battre contre l'ennemi, mais à ce moment elle ne fait pas son récit, elle le prépare seulement. Quand la sentinelle est devant le général, elle fait son récit, mais elle ne se bat plus contre l'ennemi, il n'est plus là. Jamais vous ne voyez ce mélange d'action réellement faite, d'action consommée avec le récit. Ce mélange n'existe que dans le présent.

Ce qui caractérise le présent, c'est donc une narration

mélangée avec une action complète, au moment où le récit ne sert absolument à rien. Dans le présent, il y a un aspect nouveau de la mémoire qui est la mémoire inutile. C'est comme si vous dessiniez et que vous contempliez un dessin pendant que vous avez devant les yeux le paysage ; votre dessin ne sert à rien, s'il n'est pas fait pour être conservé. Il y a un mélange de la réalité présente, des actions consommées avec le récit et le récit devient inutile. C'est ce mélange qui nous embarrasse et qui nous empêche de faire de notre présent un passé ou un avenir.

Sans doute — et dans une prochaine leçon j'aurai à vous dire que, même dans le présent, il y a quelque chose qui a rapport au passé et quelque chose qui a rapport à l'avenir — en même temps que nous faisons des actions actuelles, nous terminons des actions passées et nous commençons des actions futures. C'est ce qui permettra d'ailleurs de donner une place à ce récit dans l'histoire complète, c'est ce qui permettra de la rattacher d'un côté au passé et de l'autre à l'avenir, mais ce rattachement est postérieur, c'est une complication de l'action qui n'existe pas dans la notion primitive du présent.

Cette notion du présent ainsi construite n'est pas une notion très nette et immédiatement survient une difficulté qui a bien embarrassé les laboratoires de psychologie depuis une cinquantaine d'années, c'est le fameux problème de la durée du présent. Le présent est devenu un élément du temps puisqu'il est un récit et que le temps n'est composé que de récits. Vous allez alors poser la question : « De combien est-il ? Quelle est sa durée ? »

Les philosophes nous disent bien dans leur langage que le présent n'a pas de durée, que le présent est un point infinitésimal entre la série des passés et la série des avenirs. Mais si ce point était aussi infinitésimal que cela, les hommes ne le remarqueraient pas ; on n'en parlerait que dans la narration, dans le classement des récits, tandis que nous parlons de notre présent.

Déjà le philosophe américain James avait bien remarqué cette difficulté et il avait dit : « Il y a deux sortes de présent ; il y a le présent des philosophes, idée métaphysique sur la transition entre le passé et l'avenir, et il y a le présent des humbles mortels qui disent : « C'est mon présent, je vis mon présent, le présent senti, le présent vécu ». Il lui donne un nom particulier qui a fait fortune et que vous avez lu bien souvent ; il l'appelle le présent apparent, le présent spécieux. Ce présent apparent est le point le plus important, il sert de point de départ à tout le reste.

Du moment qu'on a distingué avec James un présent spécieux, la durée de ce présent redevient un problème. Vous donnerez à ce présent la durée que vous voudrez, vous serez sûrs de ne pas vous tromper parce que, depuis cinquante ans, il n'y a pas un chiffre qui n'ait été fourni par les psycho-physiciens et par les psychologues de laboratoire.

Le philosophe James s'était arrêté, après des pages de réflexion sur un choix bizarre. Il disait que le présent dure douze secondes. Je veux bien, mais je me demande pourquoi il en est convaincu.

Par opposition, le physiologiste Charles Richet nous dit que le présent spécieux est beaucoup plus court et lui donne dix centièmes de seconde. C'est embarrassant.

Entre dix centièmes de seconde et douze secondes, il est vrai que nous trouverons toutes les conciliations que nous voudrons. Auerbach, en Allemgne, a déterminé que le présent dure 0"08, un autre a trouvé 0"05, un autre 3"6, etc. C'est un peu triste pour des déterminations scientifiques. Cette variété infinie cause une certaine perplexité. Comment nous décider ?

Nous ne nous déciderons pas, parce que nous dirons tout justement : « La construction du présent empêche une détermination précise de sa durée. »

M. Bergson, qui a beaucoup étudié cette question de la durée du présent, dit que la durée du présent se rattache

à ce qu'il appelle la durée de l'action elle-même : Le présent est une action et c'est l'unité de l'action qui fixe sa durée.

Seulement, il va être difficile de déterminer l'unité de l'action ; cela dépend des points de vue et des observateurs. Pour moi, le cours que je fais a une unité, je l'espère du moins ; il porte sur un certain sujet et il s'étend pendant une heure. Je fais une action, je la résumerai par un récit unique, mais un observateur pourra très bien dire : « Vous avez fait cinquante actions, vous avez prononcé cinquante mots différents, vous avez fait tant de gestes différents. »

Un enfant qui joue à la balle vous dira : « J'ai joué à la balle », et il ne distinguera que l'action de jouer à la balle, mais celui qui l'observe peut distinguer qu'il court, qu'il se baisse, qu'il ramasse la balle, qu'il la lance, qu'il crie.

Il me semble qu'il va être bien difficile de déterminer la durée du présent par l'action que l'on fait. Je préférerais prendre le second terme du présent et dire : « La durée du présent est déterminée par le récit de l'action. »

Nous construisons dans le présent un certain récit de ce que nous faisons. Nous avons répété souvent que le récit est une œuvre d'art, une œuvre littéraire, et que ce récit n'est pas fait de la même manière par tout le monde. Faites raconter la récréation par un enfant de cinq ans et par un jeune homme de vingt ans, ce ne sera pas la même chose, et cela dépend toujours du point de vue auquel on se place. Il y a des gens qui font des récits courts et uniques ; d'autres mettent dans un seul récit beaucoup de choses. Il y a des observateurs méticuleux qui font des récits détaillés de chaque partie de leurs différentes actions. Le présent aura la durée que lui donne le récit que l'individu s'est fait. Vous pouvez très bien dire que le présent, c'est pour vous le cours du Collège de France, ou bien vous pouvez, si cela vous amuse, appeler présent le moment où vous avez remué la tête ; vous pouvez mettre votre récit où vous voudrez, le placer indifféremment.

La durée du présent, c'est la durée d'un récit. C'est pour cela que les expérimentateurs arrivent à des résultats tellement différents sur la durée du présent car ils s'adressent à des individus différents qui font des récits plus ou moins longs, plus ou moins courts.

Dans un laboratoire, vous vous adressez à un sujet intelligent et vous lui dites : « Il faut devant cet appareil que vous comptiez le temps le plus court possible. » Il fera dans sa tête le récit de quelque chose de tout petit, le récit d'une petite attente, et il indiquera un très petit temps. D'autres, maladroits, donneront un temps beaucoup plus long.

Cette remarque, qui est un peu décourageante, aura, je crois, plus tard quelque importance pour nous, car elle nous apportera une petite lueur dans un grand problème, qui a beaucoup embarrassé les mathématiciens et les philosophes il y a quelques années. Vous vous souvenez du séjour de M. Einstein à Paris et des problèmes interminables qui ont été suscités à ce moment sur la conception du temps de M. Einstein.

Le problème se trouvait localisé sur un point particulier : la notion de simultanéité. Nous nous sommes aperçus avec étonnement que nous parlions tout le temps de simultanéité mais qu'au fond la notion de simultanéité est extrêmement embarrassante. La venue de M. Einstein à Paris aura eu du moins l'avantage de nous faire toucher du doigt notre ignorance. C'est très difficile de comprendre ce qu'on appelle la simultanéité. M. Bergson a fait à ce propos un petit livre qui est un chef-d'œuvre au point de vue philosophique et littéraire, c'est son ouvrage *Durée et simultanéité à propos de la théorie d'Einstein*, et il a montré que les solutions mathématiques étaient bien loin de la réalité, que les difficultés de la simultanéité mathématique ne correspondaient pas à la simultanéité réelle.

Pour Bergson, sont simultanés deux phénomènes qui font partie de la même action ; par exemple, pendant que je vous parle, il y a le phénomène de perception de l'appareil

de T. S. F. et le phénomène de la perception de la lampe. Ces deux phénomènes font partie de mon cours ; ils existent pendant que je fais mon cours ; on peut dire qu'ils se rattachent à la même action.

Ce n'est pas encore très précis et très clair, car ces deux phénomènes ne sont réellement distingués qu'à un moment où j'interromps le cours. Pendant que je les distingue, je fais autre chose. En somme, si je m'occupais d'eux tout le temps, je vous parlerais très mal ; il faut que je les oublie et, dans le cours, il n'y a qu'une seule action avec un seul phénomène. Il me semble que l'on pourrait envisager les choses avec plus de précision en disant : La simultanéité, c'est la présence de deux éléments dans un même récit sans que nous éprouvions le besoin de les ranger en avant et après. Quand nous avons plusieurs petits détails d'un récit, nous les rangeons. La fabulation suppose le rangement des récits. Nous rangeons les détails avant ou après les autres et nous employons pour cela, comme je vous l'ai expliqué, le procédé de l'attente et du triomphe. Un événement qui suppose une attente est rangé avant l'autre et un évènement qui suppose une terminaison d'attente, un triomphe ou une déception, est rangé après. Toutes les fois que nous voyons des événements, nous tenons compte de ce critérium et les rangeons avant ou après.

Mais il arrive des cas où je suis extrêmement embarrassé. J'ai eu la perception de l'appareil de T. S. F. et la perception de la lampe. Dans le récit que je vais vous faire, lequel vais-je mettre avant l'autre ? Est-ce que je commencerai par décrire l'appareil ou est-ce que je décrirai la lampe ?

Vous allez me répondre tout de suite : « Cela m'est égal. Vous décrirez l'un avant l'autre, n'importe lequel. Vous êtes libre de ranger vos descriptions comme vous voudrez. »

C'est là ce qui caractérise la simultanéité.

La simultanéité est un caractère de certains récits et non pas autre chose. C'est un caractère de certains récits que nous

ne sommes pas obligés de ranger à une date déterminée, qui ne comprennent l'un par rapport à l'autre ni attente, ni triomphe, que l'on peut mettre comme on veut l'un avant l'autre.

La notion de simultanéité sort de la notion de durée du présent qui est elle-même la durée d'un récit, plus ou moins détaillé, plus ou moins étendu.

Ces notions sur le présent sont particulièrement difficiles et complexes. Si vous me permettez de les préciser en considérant un phénomène pathologique à mon avis très intéressant qui soulève tout justement de nouveau tous ces problèmes relatifs au présent, nous étudierons, dans la prochaine leçon, l'illusion du déjà vu.

30 Janvier 1928.

XIV. L'illusion du déjà vu. —

Mesdames,

Messieurs,

NOUS avons remarqué souvent qu'il y a de la mode dans les recherches scientifiques comme dans la création des robes et des chapeaux des dames. A une certaine époque, sans qu'on sache très bien pourquoi, une étude particulière quelquefois toute petite vient à l'ordre du jour ; tout le monde se croit obligé d'écrire un article sur ce problème ; les ouvrages, les livres, les publications s'accumulent pendant dix ou quinze ans puis, sans qu'on sache très bien pourquoi, le vent tourne et ce problème qui paraissait passionnant devient assez vite indifférent. En réalité, il n'a pas été résolu, mais cela ne fait rien, on s'en désintéresse parce que, à l'époque où l'on est, on a dit tout ce qu'on pouvait dire avec les méthodes et les points de vue qui existaient. Cela ne veut pas dire que le problème soit complètement et définitivement supprimé ; en général vingt ou vingt-cinq ans plus tard, il redevient à la mode et c'est ainsi que se font les progrès scientifiques.

Ces réflexions s'appliquent tout à fait au singulier problème que nous voulons examiner au cours de cette leçon.

On connaissait déjà vaguement, depuis 1840 à peu près, quelques bizarreries que présentaient des névropathes, des aliénés, dans l'expression des phénomènes de mémoire.Déjà en 1884, le médecin anglais Wigan, et des allemands, Feuchtersleben en 1845, Neumann en 1859 et surtout Jensen en 1868, avaient signalé des reconnaissances étranges. Certains malades disent, affirment que la situation présente leur est parfaitement connue, qu'elle est exactement identique à une situation ancienne et qu'ils revivent un moment de leur vie.

Ce fait était donc signalé, mais on n'y faisait pas beaucoup attention, considérant cela comme une bizarrerie de langage. En 1876, le philosophe allemand Horwicz publia un article dans la *Revue philosophique de Paris* qui ne fut pas très remarqué et Ribot, dans ses *Maladies de la mémoire,* consacre à ce phénomène de la fausse reconnaissance à peine dix lignes en disant qu'il y a là analogie mal appréciée entre des souvenirs exacts et des perceptions présentes. Ce qui n'empêche que, vers 1880, ce problème intéresse passionnément tout le monde.

Je ne veux pas vous faire l'historique des travaux dont il a fait l'objet ; il faudrait une heure ou deux pour énumérer le nombre des articles qui ont été publiés sur cette question. Vous les trouverez résumés dans la belle thèse de Bernard-Leroy sur *L'illusion de fausse reconnaissance* (1898), dont j'aurai à vous dire quelques mots. La bibliographie est très bonne jusqu'à 1898. Cette thèse très importante a déterminé un changement d'orientation, que nous comprendrons, dans la conception du phénomène. Pendant quelques années encore, on s'en est préoccupé, mais d'une manière un peu différente, puis dans les premières années du 20e siècle, à partir de 1907, 1910, le problème tombe dans l'oubli. Aujourd'hui par exemple, les jeunes gens n'entendent pas parler du déjà vu, de la fausse reconnais-

sance, ils ne lisent pas d'articles sur ce problème, comme nous en lisions tous les jours autrefois.

De quoi s'agit-il donc en réalité et pourquoi ce phénomène a-t-il attiré l'attention ? Qu'est-ce qu'il peut nous enseigner encore aujourd'hui ?

Le phénomène est en lui-même passionnant et je comprends qu'on se soit attaché à son étude.

Reprenons par exemple une des anciennes descriptions faites par Wigan : « C'est une impression soudaine que la scène à laquelle nous venons d'assister à l'intant (quoique, étant donnée la nature même des circonstances, elle n'ait pu être vue antérieurement) s'est déjà trouvée sous nos yeux autrefois, avec les mêmes personnes, causant, assises dans les mêmes positions, exprimant les mêmes sentiments dans les mêmes termes. Les poses, les expressions, les gestes, les sons de la voix, il semble qu'on se souvienne de tout et que tout cela attire notre attention pour la seconde fois ». Cette description est déjà très bonne.

Vers 1896, les littérateurs et les poètes se sont beaucoup préoccupés de la question. Fernand Gregh notamment met en relief d'une façon assez intéressante un caractère dont nous aurons à parler : « Nous nous promenions, V. et moi, dans le grand parc au matin de Pâques. Des cloches, au loin, sonnèrent et, songeant à l'antique légende : « Les cloches sont revenues de pélerinage », dis-je en me tournant vers V. Je m'arrêtai étonné, presque effrayé de l'expression de son visage. Il semblait avoir perdu connaissance et, très pâle, un peu chancelant, regardait fixement devant lui : « Soutenez-moi », me dit-il. Et, tandis que je lui prenais le bras : « Ne vous effrayez pas, ajouta-t-il, ce n'est rien, je connais cela, je l'ai déjà éprouvé plusieurs fois, je vous expliquerai. Oh ! quel étrange vertige. Tout s'en va, tout disparaît, tout change, les cloches ont sonné. Est-ce que j'ai eu autrefois de pareilles impressions dans le même décor d'un beau parc, par un semblable matin radieux, dans une allée pareille à celle-ci, auprès d'un banc de pierre et de mousse?

Est-ce que j'ai entendu jadis sonner les cloches de Pâques dans les mêmes circonstances? Je ne sais. Toujours est-il qu'au bruit des cloches, j'ai senti se produire en moi une sorte de déclenchement qui a supprimé tout le passé, entre cette minute d'autrefois et la minute où j'étais. J'ai senti que j'avais déjà fait tout ce que je faisais, éprouvé tout ce que j'éprouvais, parlé intérieurement tout ce que je me disais à moi-même dans un moment exactement semblable; que j'avais déjà fait ces gestes, tous exactement, dans le même ordre, en entendant sonner les mêmes cloches, touché une branche, poussé un caillou, tourné la tête, tandis que les cloches sonnaient avec la même succession de notes sous un ciel du même bleu profond, dans un air aussi vif et aussi vague ». Cette description réunit bien les principaux caractères.

Un exemple plus médical et moins poétique m'est fourni par la dernière observation à laquelle il m'a été donné d'assister. C'est celle d'une jeune fille d'une trentaine d'années, de nationalité étrangère, qui n'a pas habité Paris autrefois, mais qui y est installée depuis quelques jours à peine; par conséquent, elle ne connait ni le quartier, ni la maison, ni personne. Elle est amenée par sa mère dans mon cabinet, elle ne dit pas un mot mais fait une sorte d'inspection des murs et du mobilier, elle regarde les meubles, elle insiste sur des photographies suspendues au mur qu'elle regarde avec attention sans dire un mot. Au bout de quelques minutes, elle se tourne vers moi et son premier mot est le suivant : « Voulez-vous avoir l'obligeance de me dire la date de ma dernière visite? J'ai dû venir vous voir déjà et je ne sais pas à quel moment ».

— Mais, mademoiselle, vous venez pour la première fois, je ne vous ai jamais vue, vous n'étiez même pas à Paris.

— Oh! non, vous devez vous tromper, vous avez perdu le souvenir, car je reconnais exactement et vous et l'appartement et les photographies suspendues au mur, et tous les dé-

tails. J'ai dû déjà venir soit pour vous consulter, soit pour la santé de ma mère.

Je lui montre quelques autres objets, un livre nouveau paru récemment. Elle affirme que je le lui ai montré exactement de la même manière à cette précédente visite dont elle ne sait pas la date.

Résumons les caractères qui ressortent de ces deux ou trois descriptions auxquelles j'ai ajouté un fait récent.

D'abord, c'est un phénomène de reconnaissance. L'individu vous dit : « Je reconnais le papier que vous me montrez, je reconnais la photographie ». Reconnaître, cela veut dire avoir déjà vu autrefois. Mais il y a un caractère particulier, c'est une reconnaisance totale. Nos reconnaissances ne sont jamais que partielles. Dans un appartement, nous pouvons reconnaître un fauteuil et dire : « Ce fauteuil est absolument identique au mien », mais nous verrons à côté un autre fauteuil ou un autre tableau, qui est différent; nous reconnaissons une partie des choses. Le grand caractère qu'il ne faut pas oublier, car c'est là tout le problème, c'est que la reconnaissance porte absolument sur tout. On a beau énumérer les objets nouveaux que l'on présente, ils sont reconnus de la même manière. Tout est pareil. Non seulement la reconnaissance porte sur les objets extérieurs, mais elle porte sur l'état interne. Quand nous avons vu autrefois tel tableau, nous étions dans telle disposition d'esprit, nous étions gais ou tristes, et quand nous le revoyons aujourd'hui, nous pouvons être dans un état tout à fait différent. Il n'en est pas ainsi du déjà vu. Les sujets voient le même tableau, mais ils le voient dans les mêmes dispositions morales : « J'avais à ce moment-là le même sentiment de joie, de tristesse, tout était pareil ». C'est l'identité méticuleuse non seulement externe mais interne. Voilà la vraie reconnaissance totale, ce qu'on appelle la fausse reconnaissance puisqu'elle ne correspond à aucune chose réelle et que d'ailleurs, elle ne peut pas correspondre à une chose réelle, car les évènements d'aujourd'hui ne sont ja-

mais la copie tout à fait méticuleusement exacte de l'évènement passé; c'est là le caractère essentiel.

Un second caractère est la confiance, la certitude et la conviction qui font que cet aspect est pour ainsi dire pathologique. Quand, dans un salon, nous reonnaissons un objet, nous avons une certaine modestie, une hésitation : « Je crois vraiment que ce fauteuil est absolument identique au mien, je crois qu'il n'y a pas de différence ». Mais nous ajoutons tout de suite : « Si on les mettait l'un près de l'autre, peut-être verrions-nous des différences nombreuses ». Il en est de même pour la reconnaissance des personnes : « Vous me paraissez identique à un mien parent, mais l'identité ne va pas très très loin, je ne suis pas très convaincu ». Ces malades au contraire ont une de ces formes de conviction pathologiques qui n'existent pas en dehors des névroses; ils ont une certitude inébranlable qui n'admet aucune espèce de doute.

Mais s'ils sont certains de la reconnaissance et de l'identité, leur certitude ne va pas très loin, elle ne porte dans tous les cas aucunement sur la date; ils ont déjà vu ce paysage, cet objet, cet appartement, ils en ont vu tous les détails, mais ils ne savent pas quand. Cette absence de précision sur la date va si loin, comme on l'a remarqué dans la grande époque de l'étude sur ce phénomène, qu'au fond ils ne sont pas bien sûrs si c'est dans le passé ou dans l'avenir. C'est là ce qui paraît assez bizarre. Beaucoup de ces malades vous disent avec un air d'étonnement : « Je ne suis pas bien certain si je l'ai vu ou si je vais le voir dans quelques instants. Vous allez me montrer exactement la même chose », ou bien : « Vous venez de me montrer exactement la même chose ». Ils oscillent entre les deux et les mélangent. Il y a à la fois un don de prophétie et un don de souvenir. La date est donc tout ce qu'il y a de plus vague, elle n'est même pas seulement vague dans le passé, elle peut l'être également dans l'avenir. L'état d'esprit est confus sur ce point.

Cette confusion dans l'esprit s'accompagne d'un trait

qu'il ne faut pas oublier et que Fernand Gregh décrit très bien. C'est un sentiment trouble de maladie et même un sentiment d'angoisse assez forte. En réalité, la reconnaissance ordinaire ne nous trouble pas tant que cela. Si nous rencontrons un fauteuil qui ressemble à un fauteuil que nous connaissons, nous le constatons avec tranquillité, nous n'avons pas une émotion violente, tandis que nos malades ont toujours, à propos de la reconnaissance totale, une grande perturbation.

Tels sont les caractères essentiels. Nous les résumons en disant : Reconnaissance, mais reconnaissance qui est totale, à la fois externe et interne, conviction absolue mais sans précision pour la date soit dans le passé, soit dans l'avenir, et sentiment de trouble et d'angoisse.

Une autre question préalable dans la description se pose: Quand oberve-t-on ces phénomènes ? Où les voit-on ? De quelle manière les constate-t-on?

Dans la discussion qui a été faite, en 1890 en particulier, on exagérait l'importance du phénomène qui séduisait les auteurs et, dans beaucoup de livres, vous verrez que ce phénomène est présenté comme existant dans 50 % des cas d'individus normaux et pathologiques. « Si vous interrogez cent personnes, il y en aura au moins cinquante qui auront éprouvé cela ». Un autre plus modeste disait 30 %. Déjà à cette époque, je faisais remarquer que je n'avais pas de chance, que ce phénomène s'était présenté à moi beaucoup plus rarement que cela, que même si on considère les malades, je n'en ai guère observé dans ma longue carrière qu'une douzaine sur 4.000 ou 5.000 observations, ce qui ne correspond pas du tout à 50 % ou à 30 %. On a donc beaucoup exagéré la fréquence du fait. Quand existe-t-il ?

Suivant une remarque ancienne de Ballet qui est très importante, dans la moitié des cas, c'est un phénomène épileptique. Mais ce n'est pas uniquement un phénomène épileptique.

Vous le retrouverez chez les individus obsédés, asthéniques, très épuisés, au début des mélancolies, car ce phénomène de déjà vu n'apparaît plus quand les mélancolies sont profondes et quand il y a de véritables angoisses mélancoliques et des peurs de l'action. Ce phénomène n'apparaît pas non plus dans les états d'excitation, dans les états de délire; il caractérise une dépression légère.

Il y a à ce propos une discussion et nous devons nous dispenser de la refaire aujourd'hui parce qu'elle manque vraiment d'intérêt. Cette discussion a rempli une foule d'articles en 1890. C'est la question de savoir si le déjà vu existe chez des individus bien portants, normaux. Vous connaissez cette discussion bizarre qui se fait régulièrement tous les dix ans à propos d'un phénomène pathologique quelconque. Quand on a étudié la suggestion, on s'est battu pendant vingt ans pour savoir si c'est un phénomène normal ou pathologique. De même pour l'hypnotisme. En Angleterre, à propos des hallucinations, il y a eu des discussions interminables pour savoir s'il s'agissait d'un phénomène normal ou pathologique.

Je trouve que tout cela est puéril. C'est exactement comme si une personne faisait le syllogisme suivant : « La majeure, c'est que je suis un individu très intelligent et en très bonne santé. La mineure, c'est que j'ai tous les mois une abominable migraine. La conclusion, c'est que la migraine est un phénomène de parfaite santé ».

Après avoir décrit ce phénomène et constaté quand il se présente, il faut chercher à l'expliquer. Comment peut-on le comprendre ? Que se passe-t-il dans l'esprit de ces gens et à quoi cela correspond-il ?

Il y a d'abord une première interprétation qui est juste dans certains cas mais qui n'a qu'une importance relative, c'est l'interprétation par le délire. Des aliénés peuvent délirer sur n'importe quoi et peuvent imaginer ce délire bizarre comme

un autre. Ils peuvent transformer le déjà vu en une sorte de phénomène de persécution : « Les gens m'ennuient en me forçant à revoir toujours la même chose ».

Il y a à ce propos un exemple magnifique, c'est l'observation qui a été publiée en 1896, par le Docteur Arnaud, directeur de la maison de Vanves. J'ai eu l'occasion de connaître son malade. On faisait à ce moment une plaisanterie aimable et intéressante aux étudiants. On nous faisait dîner le soir chez l'illustre professeur Jules Falret, notre vieux maître, et on nous mettait à table entre des aliénés plus ou moins remarquables et plus ou moins distingués qui présentaient des troubles bizarres. On m'a mis un soir près de ce brave homme, capitaine d'armée, en retraite.

Mon voisin commence par ne rien dire, me regarde attentivement, puis, après le premier plat, se tourne vers moi et me pose la question suivante : « Est-ce que vous trouvez amusante cette plaisanterie de M. Falret ? Vraiment c'est assez drôle. Il la répète trop souvent, mais enfin si cela vous amuse, je l'excuserai » — Mais quelle plaisanterie ? — « La plaisanterie de nous faire dîner l'un près de l'autre exactement dans la même position, avec les mêmes plats, les mêmes convives, le même éclairage, avec les mêmes paroles prononcées par les personnes qui nous entourent. Il s'amuse à répéter tous les évènements. C'est drôle, n'est-ce pas ? Est-ce qu'on vous a prévenu du rôle qu'on vous faisait jouer ? » Je lui dis qu'on ne m'avait pas prévenu, mais que je le trouvais et lui aussi très intéressant.

Ce brave homme avait la manie de faire ces réflexions à propos de tout ce qui se passait. Toutes les cinq minutes, à propos de n'importe quoi, il remarquait le même fait.

Il était arrivé un accident, dont vous n'entendrez plus parler maintenant car il est trop vieux. A la gare Montparnasse, un train avait renversé le butoir, il avait éventré la gare et était tombé sur la place ; il était à moitié suspendu en l'air, si bien qu'à travers les vitres brisées, on voyait une locomotive qui pen-

dait sur la place. Arnaud conduisit le malade voir cet accident pour essayer de provoquer une impression de surprise, d'étonnement. Le malade ne manifesta aucune surprise et déclara qu'on dépensait beaucoup d'argent pour répéter exactement la même plaisanterie, pour nous montrer encore une fois un train qui avait traversé le vitrage et tombait sur la place.

Il y avait là un délire de persécution particulier. On pouvait facilement constater que ce discours du malade n'existait qu'après un effort d'attention. Quand il était distrait, quand il ne faisait pas attention, il n'avait pas de double reconnaissance. Ce délire est un délire bizarre, particulier, qui ne peut se développer qu'après l'apparition d'un sentiment. Il est probable que cet homme a eu autrefois, à plusieurs reprises, des crises du sentiment de déjà vu, crises asez nettes et impressionnantes et qu'il a pris l'habitude de les répéter indéfiniment ; il a bâti un délire sur un sentiment primitif.

A ce propos, quand on recherche l'analyse de ce sentiment de déjà vu, on se trouve devant des problèmes d'histoire de la psychologie qui ne sont pas sans intérêt. La science psychologique progresse bien lentement, mais enfin elle change ; c'est déjà quelque chose et, quand on jette un regard quelques années en arrière, on voit que l'enseignement n'était pas du tout pareil à ce qu'il est aujourd'hui ; il y a un changement. Est-ce un progrès ? On le verra plus tard, mais il n'y a pas d'immobilité.

Si nous nous reportons à 1895, nous voyons qu'à ce moment, on appliquait au déjà vu les théories régnantes de la reconnaissance : La théorie de la reconnaissance était empruntée aux anciens philosophes du XVIIIe siècle. Dans la *Psychologie empirique* de Wolff, publiée en Allemagne, il y avait une théorie de la reconnaissance assez classique que l'on appelait la théorie de la double image. Wolff expliquait la reconnaissance de la façon suivante : le matin, nous nous sommes promenés et nous avons rencontré un personnage que nous appellerons Mævius, dans le temple. A propos de cette rencontre dans le

temple, nous avons formé une image : l'image de Mævius entouré des colonnes du temple. L'après-midi, nous sommes invités chez Titus et nous retrouvons de nouveau Mævius chez Titus. Nous avons à ce moment une nouvelle représentation de Mævus, mais cette fois entouré des objets de l'appartement de Titus. Cela fait deux images du même Mævius. Ces deux images sont l'une à côté de l'autre, elles sont comparées l'une avec l'autre. La comparaison ordinairement nous révèle des différences. Dans l'exemple de Wolff, il y a des différences évidentes ; c'est que la première image est entourée des colonnes du temple et que la seconde est entourée des meubles de Titus, ce qui est bien autre chose.

Ces caractères opposés viennent réduire la reconnaissance. Nous ne reconnaissons que Mævius et nous ne reconnaissons pas la situation. Dans le déjà vu, disait-on, car c'était le ton général jusqu'en 1890, il y a également reconnaissance et par conséquent double image à propos d'un même phénomène. Ces deux images au lieu d'être distinguées sont confondues. C'est un défaut de précision dans la comparaison des images.

Ces principes étant posés, cela donnait aux études une orientation toute particulière et cela amenait les chercheurs à travailler dans un sens déterminé. En effet, de ces deux images admises à priori comme nécessaires, il y en a une qui est certaine et qui est évidente, c'est la vue actuelle de l'appartement et des personnes, c'est la vue du parc dans l'observation de Gregh et le son des cloches. Mais où est l'autre image, celle que l'on confond avec la première ? Il faut la chercher. Alors tous les auteurs depuis 1880 ne font qu'un seul et même travail, la recherche de la seconde image. Voilà le problème psychologique : D'où vient cette seconde image qui se superpose à la première et qu'on est disposé à confondre avec elle ?

Nous trouvons là toutes les hypothèses les plus bizarres. Je passe rapidement sur l'hypothèse anatomique qui a eu quelque succès. Quand anatomistes et chirurgiens se mêlent de psy-

chologie, cela devient palpitant. A cette époque, on a déclaré qu'il y avait deux cerveaux dans la boîte crânienne et les chirurgiens ont soutenu que chaque cerveau faisait son image ; cela fait deux images. Pourquoi chercher plus loin ? Il y avait bien une petite objection, c'est que tous les hommes ont deux cerveaux et que tous les hommes n'ont pas le déjà vu. Mais on ne peut pas réfléchir à tant de choses.

Les autres explications sont plus sérieuses et plutôt psychologiques. La première, la plus banale, est l'explication par la simple mémoire. Je vous parlais d'un fauteuil qui me paraît identique à celui que je possède : Vous avez vu votre fauteuil, vous en conservez le souvenir plus ou moins bon. C'est là la première image que vous comparez à la seconde ; il s'agit d'analogie entre des souvenirs à peu près identiques aux perceptions.

Cette explication ne peut pas durer longtemps. L'analogie ne porte pas sur un objet, elle porte sur toute une situation, sur d'innombrables détails. L'analogie augmente à mesure qu'on fait remarquer plus de choses. Il ne s'agit donc pas de mémoire puisque l'évènement n'a pas eu lieu dans le passé.

D'autres explications sont plus imaginaires. Par exemple pendant très longtemps, on a fait jouer un rôle considérable au rêve et beaucoup d'auteurs ont répété : « La seconde image est une image de rêve. Nous avons rêvé l'appartement. Ce matin de Pâques nous l'avons rêvé autrefois et ce rêve est exactement pareil à la situation d'aujourd'hui ».

Que d'hypothèses dans cette situation simple ! Pourquoi un rêve serait-il ainsi prémonitoire? Pourquoi serait-il d'avance identique à des évènements qui arrivent plus tard ? Pourquoi aurait-on rêvé exactement ce parc, cette allée, ce banc, ces sons de cloche ? Et pourquoi ce rêve ne laisserait-il aucun souvenir? Pourquoi réapparaîtrait-il maintenant ? Pourquoi déterminerait-il une confusion totale, absolue ?

En dehors du rêve, on a beaucoup parlé d'une conception alors à la mode, la conception de l'hypnotisme et du sub-

conscient. C'est une vision inconsciente. Nous l'avons obtenue, je ne sais pas trop comment, mais elle s'est développée en nous, et c'est cette seconde image qui vient se superposer à la première. Cette hypothèse sur l'inconscience amène des considérations, qui sont plus intéressantes cependant et un peu plus justes, sur les deux perceptions successives, l'une consciente, l'autre inconsciente. Vous êtes entré dans l'appartement et vous ne pensiez pas du tout à la personne que vous deviez trouver, vous pensiez à autre chose, vous rêviez à n'importe quoi, vous ne faisiez pas attention. Alors vous avez eu une première perception de l'appartement, de la personne qui était devant vous, première perception sans réflexion qui n'a presque pas été consciente mais qui a cependant existé. Puis, l'instant suivant, vous faites attention et cette nouvelle perception attentive est une nouvelle image. La comparaison se fait entre les deux et cela donne l'illusion du déjà vu.

Cette étude n'est pas sans intérêt. Autrefois, telle qu'elle était présentée en 1890, elle n'avait pas grande valeur parce que cette perception inconsciente amènerait difficilement la reconnaissance et puis on remarquerait tout de suite qu'on vient de voir une première fois et on ne dirait pas que c'est une reconnaissance identique du passé lointain ; cependant cette hypothèse nous engage dans certaines études que je vous signale et qui, si je ne me trompe, vont dans quelques mois prendre de l'importance en psychologie pathologique. Les deux perceptions nous amènent à l'étude des phénomènes de réduplication.

Dans le monde physique, il y a des phénomènes doubles. L'écho est un son qui existe une première et une seconde fois dans des circonstances particulières avec un caractère identique. Le rythme d'ailleurs est basé précisément sur cette répétition.

Y a-t-il dans l'esprit des phénomènes de réduplication? Il y en a un qui est bien embarrassant et sur lequel j'attire votre attention. On commence de plus en plus l'analyse des sen-

timents pathologiques des persécutés et ils ne sont pas faciles à comprendre. Parmi ces sentiments, il y en a qui sont très intéressants et très curieux. L'année dernière, quand nous avons parlé de la pensée, je vous ai signalé le vol de la pensée. Il est très remarquable qu'un individu ait le sentiment qu'on lui vole sa pensée. Nous avons de la peine à le comprendre. On ne peut le comprendre qu'en faisant l'étude de ce que nous avons appelé le secret, le mensonge, la pensée intérieure, la pensée que l'on peut cacher aux autres, le pouvoir que l'on a de penser en soi-même au sujet d'une personne sans le lui dire : le vol de la pensée, c'est la disparition de ce pouvoir du mystère, de ce pouvoir du secret.

A côté du vol de la pensée, il y a chez les persécutés un autre phénomène. Au dernier congrès d'aliénistes à Blois, il a été signalé et reparaît dans le dernier numéro des *Annales médico-psychologiques*. C'est l'écho de la pensée, dont on fait un phénomène bizarre parce qu'on ne le comprend pas, mais qu'il faudrait étudier. Le malade se plaint que, lorsqu'il fait une action, lorsqu'il pense quelque chose, il y a un petit génie malfaisant en lui qui s'amuse à répéter ce qu'il fait. Tantôt il le répète de la même manière : s'il a vu un objet, il lui fait voir une seconde fois le même objet. Tantôt il le répète en changeant les sensations.

Je connaissais une brave dame qui était furieuse parce qu'elle ne pouvait pas circuler dans Paris sans que, perpétuellement, il y ait une voix en elle qui lui explique tout ce qu'elle voyait : « Ceci est un trottoir, ceci est une voiture, ceci est un tas d'ordures. » Elle disait : « Enfin, je le sais bien. Pourquoi me le répète-t-on sans cesse comme à une imbécile ? C'est ridicule. » On a appelé cela le phénomène de l'écho. Les aliénistes, en général, étudient l'écho, le vol de la pensée, d'une manière trop isolée, trop abstraite. Ils prennent toujours un symptôme pathologique et ils l'étudient en lui-même. Je crois que tous ces symptômes dépendent les uns des autres, se rattachent à une

foule de phénomènes psychologiques et, en somme, l'écho de la pensée rentre dans les phénomènes de réduplication.

Ces phénomènes sont nombreux et, tout justement, nous en voyons un aujourd'hui. Le « déjà vu » est un phénomène de réduplication. Non seulement il y a la perception actuelle, mais il y a une double image de cette perception. C'est donc un écho. Seulement on ne remarque pas l'écho ; on ne remarque que la conséquence de l'écho, à savoir qu'il ressemble au son initial.

Il n'y a, à mon avis, qu'un seul auteur qui ait insisté sur ce point, c'est le regretté professeur Pick, de Prague, dans un article publié dans le *Brain*, en 1903. Il a le courage d'appeler le « déjà vu » des paramnésies de réduplication. Il donne un exemple très curieux. C'est celui d'une brave femme, malade dans un hôpital, qui est convaincue qu'il y a deux hôpitaux pareils, deux chambres pareilles, deux lits pareils, que tout ce qu'elle voit est en double et deux fois pareil. Comme elle a très bon caractère, elle explique cela à sa manière et dit : « Les administrateurs sont des gens prévoyants, ils ont fait un hôpital pour l'hiver et un hôpital pour l'été, ce qui fait qu'il y en a toujours deux. » C'est une réduplication dans la mémoire. L'observation est très curieuse : il faudrait la rapprocher des phénomènes de déjà vu.

Quoi qu'il en soit, on donnait toujours les explications par cette double image tirée de tous côtés, soit des deux cerveaux, soit de l'inconscience, soit du rêve, soit de la distraction, soit de la réduplication.

La thèse de M. Bernard-Leroy de 1898 est extrêmement importante. Dans cette question, on peut dire qu'elle marque une borne, qu'elle change les points de vue : l'analyse du phénomène est très méticuleuse, il y a un grand nombre d'exemples bien expliqués, un historique complet, etc. Mais surtout l'auteur attaque violemment l'interprétation précédente, c'est-à-dire la théorie de la double image et cette recherche d'une seconde

image. Il dit que c'est ridicule, que ce n'est pas du tout nécessaire.

En effet, vous voulez expliquer la reconaissance ; mais la reconnaissance ne réclame pas du tout les images. C'est la vieille théorie du XVIIIe siècle qui expliquait tout par les images, depuis l'époque de Locke et de Hume. En réalité, la reconnaissance est une conduite particulière. Dans la rue, si je suis abordé par une personne que je ne connais pas du tout, j'ai une attitude spéciale, attitude interrogative et froide vis-à-vis d'un inconnu. Si la personne qui m'aborde est une personne que je connais, j'ai une réaction particulière ; je lui prends la main, je lui demande comment elle se porte, etc... La reconnaissance est une réaction qui repose sur les phénomènes d'habitude. Nous avons l'habitude de nous comporter d'une certaine manière avec une personne que nous connaissons et cela immédiatement, dès que nous la voyons. Les phénomènes de reconnaissance ne demandent pas de comparaison compliquée entre deux images, l'une du passé et l'autre du présent ; ils demandent seulement une attitude de sentiment et l'auteur propose pour cela un sentiment particulier qu'il appelle le sentiment de familiarité. Toutes les fois que nous reconnaissons quelque chose, nous éprouvons un sentiment de familiarité qui dépend de bien des choses ; nous sommes habitués aux objets à droite, aux objets à gauche, nous n'avons pas de conduites nouvelles. Dans le « déjà vu », il faut expliquer une exagération tout à fait absurde du sentiment de familiarité. Pourquoi ces gens-là ont-il subitement un sentiment de familiarité excessive à propos des objets ?

Cette conception de M. Bernard-Leroy a eu le mérite de changer brusquement toute la littérature sur ce sujet : la double image disparaît à peu près. Elle va réapparaître en 1908 avec l'article important de M. Bergson dont j'ai à vous parler. Elle reparaît un peu, mais modestement. La plupart des ouvrages

depuis 1898 sont fondés sur l'interprétation par le sentiment : c'est un sentiment particulier chez ces malades.

A ce point de vue, on peut dire que nous sommes dans une assez bonne voie, car il y a des choses qui éclaircissent le problème. Nous avons remarqué que les malades ne sont pas à leur aise pendant qu'ils ont le déjà vu ; ils ont un sentiment d'angoisse, de gêne, une foule de sentiments accessoires qui viennent en même temps que le déjà vu. Parmi ces sentiments accessoires, nous pouvons noter le sentiment de l'irréel. Les choses leur paraissent identiques au passé et en même temps pas très vraies, elles sont vagues ; c'est dans l'éther, c'est irréel. Les malades, ce qui est très bizarre et contradictoire, ont en même temps le sentiment opposé ; vous pourrez très facilement leur faire dire : « J'ai l'impression de déjà vu » et « J'ai l'impression de jamais vu ». S'ils sont intelligents, ils auront le sentiment qu'ils se contredisent. Ils l'éviteront et adopteront une autre expresion. Mais quand ils sont naïfs, ils mélangent le « jamais vu » et le « déjà vu » ; c'est pour eux presque pareil. Le « jamais vu » correspond à l'étrangeté de la situation : « Jamais je n'ai été dans une situation pareille. » Le « déjà vu » correspond à la répétition d'une situation passée. C'est à la fois étrange et répété.

La théorie des sentiments doit faire rentrer le « déjà vu » dans cet ensemble de sentiments que nous avons appelés les sentiments d'incomplétude. C'est dans cette direction que j'ai eu l'occasion de m'engager dans l'article que j'ai publié, en 1905, dans le *Journal de Psychologie ;* j'ai essayé de résumer les notions sur le déjà vu et de les interpréter à la lumière des études faites sur les obsédés, les psychasthéniques, les gens qui ont des sentiments d'incomplétude.

Je disais à ce moment · « Le mot qu'on emploie n'est pas très bon. Le mot de « déjà vu » fait tout le temps penser au passé et beaucoup d'auteurs ont l'habitude de dire : « C'est un sentiment du passé, un sentiment exagéré que la situation est

passée. » Mais faites donc attention, ils ne localisent pas, ils ne donnent pas de date, ils ne savent jamais quand l'événement est arrivé. Certains mélangent le passé et l'avenir et ne savent pas très bien ce qui est le futur et ce qui est le passé. Par conséquent, il n'est pas bon d'employer des expressions qui soient trop précises par rapport au passé. »

Je proposais une autre expression qui a l'inconvénient d'être négative mais qui indique bien la direction des idées : c'est un sentiment de non-présence ; c'est le sentiment de l'absence du présent qui caractérise ces malades. Devant les événements qui se passent devant eux. ils cherchent à avoir l'impression de présent et ils n'y réussissent pas ; voilà le phénomène essentiel.

Je crois encore aujourd'hui que c'est une interprétation juste et que c'est dans cette direction qu'il faut chercher. En réalité, le problème du déjà vu nous ramène au problème du présent qui nous avait intéressé dans la précédente leçon et qui est, d'ailleurs, assez difficile.

Remarquez, en effet, que le sentiment du « déjà vu » n'est pas continuel. Quand on ne parle pas à ces malades et qu'on les laisse vivre comme ils veulent, ils n'ont pas le déjà vu ; il faut qu'ils fassent un effort, une attention particulière ; c'est exactement ce que nous observions pour le sentiment du présent.

Comme nous le disions la dernière fois, nous ne passons pas notre journée à nous dire : « C'est maintenant le présent. Mon présent, c'est d'être au Collège de France. » Nous n'y pensons pas. L'interrogation sur le présent est assez rare. C'est au moment où les sujets font leur interrogation du présent qu'ils ont leur illusion. La maladie consiste dans un trouble du sens du présent ; c'est un mauvais présent ; c'est, pourrais-je dire vulgairement, une impression de présent qui est ratée. Quand ils devraient avoir l'impression du présent, ils ne l'ont pas. Mais comment est-ce possible ?

Pour avoir bien le sentiment de mon présent en ce moment, il faudrait que, pendant une seconde au moins, j'interrompe le cours et que je dise tout haut ou à moi-même, une autre phrase : « Je suis en train de faire le cours du Collège de France. » En disant cela, je transforme la situation en présent, mais tant que je ne le dis pas, je parle d'autre chose, il n'y a pas de présent ; le présent nécessite un récit.

Mais le récit a été inventé dans d'autres circonstances. Nous avons des récits pour le passé, nous en avons même pour l'avenir. Le récit est associé avec d'autres actions. Si, au lieu de faire l'effort de dire : « Actuellement, je fais ceci ou cela, je parle du sentiment de déjà vu », si je me mettais à vous raconter une leçon que nous avons faite il y a quinze jours et si je vous disais : « Rappelez-vous, nous avons parlé à ce moment-là de la présence et de l'absence », c'est également un récit, une narration, mais cette narration ne donne pas le sentiment du présent. Pourquoi ?

C'est parce que la narration, le récit, est juxtaposé à une conduite particulière. Suivant que nous faisons telle ou telle conduite, pendant que nous récitons, nous avons ou le sentiment du passé, ou le sentiment du présent.

Si je vous dis aujourd'hui : « Il y a un mois, nous parlions du sentiment de la présence et de l'absence ». Je remarque immédiatement et vous remarquez pour moi : « Il n'en parle pas aujourd'hui, nous ne sommes pas en train de parler de la présence et de l'absence, nous parlons d'autre chose. » Donc, ce récit ne coïncide pas avec mon action présente. C'est, d'ailleurs, le caractère général de tous les récits.

Quand la sentinelle va trouver le chef et qu'elle lui dit : « L'ennemi est à gauche, en dehors du camp », elle raconte quelque chose qui ne coïncide pas avec un événement réel. L'ennemi n'est plus devant elle, elle se trouve dans le camp en présence d'amis. Le récit en général ne coïncide pas avec l'action qu'il décrit ; c'est une description mélangée à autre

chose. Pendant que je vous raconte le cours d'il y a trois semaines, j'en fais un autre tout à fait différent.

Dans certains cas, exceptionnellement, et pour répondre à cette difficulté particulière de rattacher la mémoire à la vie réelle, nous utilisons des récits au moment même où nous faisons l'action. Par conséquent, en même temps que je vous fais ma conférence, je peux me répéter en dedans : « En ce moment, je suis en train de parler du déjà vu. »

C'est une bizarrerie et au fond une absurdité. Pourquoi faire un récit au moment où on fait l'action ? Je n'ai aucun besoin de vous dire que je parle du « déjà vu », puisque j'en parle et que vous l'écoutez ; vous le savez très bien. Ce récit ne correspond absolument à rien, il est ridicule ; mais, si ridicule qu'il soit, il est utile parce qu'il permet d'exprimer les événements actuels en termes de mémoire, parce qu'il permet de mettre la mémoire partout, de la rendre universelle et de la rattacher à la vie réelle, ce que nous verrons dans la prochaine leçon. Il est d'une utilité compliquée et dérivée.

Pour qu'il y ait présence, il faut donc qu'il y ait coïncidence du récit avec l'action elle-même, et l'action bien faite, complète. Si je me bornais à vous dire : « Je compte un jour parler de la présence et de l'absence », c'est un vœu, c'est une supposition lointaine, ce n'est pas une action réelle et ce n'est pas du présent. Pour qu'il y ait présent, il faut qu'il y ait action et action complètement exécutée.

Or, qu'est-ce qui se passe chez nos malades ? Ce sont, comme je vous le disais, des déprimés, des faibles, des épileptiques au commencement de l'accès, quand les forces psychologiques diminuent ; ce sont des psychasthéniques qui préparent une obsession, qui sont en train de diminuer leurs forces. C'est une forme de migraine ; c'est également une diminution de l'activité cérébrale.

Ce qui caractérise cette diminution, c'est que les actions exécutées ne sont plus parfaites, elles sont incomplètes.

Nous avons étudié baucoup ensemble, en parlant des sentiments, les sentiments de triomphe, de joie ou de douleur qui accompagnent les actions ; toutes les fois que nous terminons une action, nous sommes contents ou malheureux, nous avons un triomphe ou nous avons une défaite. Quand nous sommes trop faibles, trop engourdis, trop sommeillants, nous terminons l'action sans avoir aucun sentiment. Cette action, je ne la finis pas, je ne sais pas si elle est réussie ou si c'est un échec, je ne m'en occupe pas, je ne la termine qu'à moitié.

Le récit coïncide chez ces malades avec une action incomplète, à peine commencée, non terminée. C'est le caractère du récit, c'est le caractère du passé. Le passé consiste tout simplement à raconter un événement qu'on ne peut pas jouer, qui n'est pas réel. Le récit coïncide avec une action qui n'est pas complète. Ces malades essaient de faire du présent et n'y réussissent pas ; c'est du présent mal fait. Pour que le présent soit bien fait, il faut non seulement qu'il y ait récit, mais qu'il y ait une action parfaitement exécutée avec tous les sentiments de joie ou de douleur qu'elle peut amener avec elle. Mal faire l'action, c'est mal faire le présent.

La conclusion qui s'en dégage, c'est que la notion du présent est difficile à obtenir et qu'elle peut être soumise à beaucoup d'erreurs. Nous le comprendrons encore mieux en étudiant l'acte de la présentification et les périodes de la vie dans la prochaine leçon.

2 Février 1928.

XV. La présentification.

Mesdames,

Messieurs,

NOUS prenons aujourd'hui comme point de départ, comme position de la question, un article très intéressant d'un médecin psychiâtre belge, qui a paru l'année dernière dans le *Journal de Psychologie : « La personnalité du débile mental »*, par le docteur de Greeff (15 mai 1927, en particulier à la page 441).

Dans cet article M. de Greeff étudie un personnage spécial auquel il fait jouer un rôle assez considérable dans la médecine mentale. Nous connaissons tous des arriérés pathologiques, insuffisants intellectuels depuis leur naissance ou depuis la première enfance. Nous connaissons l'idiot et l'imbécile depuis Esquirol et Pinel, mais nous croyons trop facilement qu'au-dessus de l'imbécile, on arrive au niveau intellectuel moyen. C'est là une illusion. Entre l'imbécile proprement dit et l'homme d'une intelligence moyenne, normale, il y a un grand espace dans lequel se placent beaucoup de déficients pathologiques. Parmi les plus intéressants de ces déficients pathologiques in-

termédiaires entre l'imbécile et l'homme normal, se trouve le débile mental.

Il n'est pas très facile de préciser ce qu'on appelle la débilité mentale. Ce n'est pas toujours l'absence d'intelligence apparente, c'est une insuffisance dans les fonctions psychologiques supérieures.

Nous avons essayé ici-même de dire que le débile mental manquait particulièrement de la réflexion, qu'il avait la croyance élémentaire, la suggestibilité élémentaire, mais qu'il ne pouvait faire aucune espèce d'opération réfléchie, ce qui lui donne une figure assez particulière et le classe dans l'évolution des esprits.

M. de Greeff étudie dans son article toute espèce d'aspects de la personnalité du débile mental — nous ne pouvons pas les voir tous — et, dans le dernier tiers de son article, qui est fort long, il parle de la mémoire du débile et il exprime à ce propos une opinion très intéressante et un peu étonnante. Voici ce qu'il nous répète et ce qu'il nous démontre d'une manière curieuse :

Le débile mental est un individu qui a une mémoire du passé et une représentation de l'avenir excessivement petite et courte par rapport à celle que nous avons nous-mêmes. L'observateur — je vous ai toujours dit qu'il fallait le distinguer du sujet — l'osbervateur civilisé se représente un passé et un avenir d'une certaine étendue. Notre avenir pour nous occupe volontiers plusieurs mois, quelquefois plusieurs années. Le débile mental semble n'avoir qu'un avenir excessivement restreint, qui paraît réduit à quelques heures, quelquefois à la journée et rien de plus.

L'auteur nous décrit des enfants de ce genre qui essaient de faire des vols et, dans ces vols, ils se représentent très bien ce qui va arriver. La représentation des conséquences occupe une demi-heure, une heure. Mais la conséquence qui va arriver dans deux heures, la plainte portée contre eux, la poursuite, la

punition, ils n'y pensent absolument pas; cela n'entre pas dans leur représentation, c'est trop loin.

Pour le passé, il en est de même. Ils tiennent compte de ce qui vient de leur arriver, de ce qui leur est arrivé dans la journée, et peut-être dans la journée précédente, mais le passé plus lointain, les punitions, les conseils, les accidents de la vie n'existent pas, ou du moins le passé est restreint à quelques heures ou à une demi-journée. Leur mémoire est donc très courte.

En relisant ce chapitre de l'ouvrage de M. de Greeff, nous éprouvons un sentiment de satisfaction et nous avons envie de dire : « Comme cela est bien osbervé. Comme les observations ont un cachet clinique d'exactitude et, au fond, comme nous avons déjà vu tout cela ». Nous savons très bien qu'il y a des états mentaux chez les débiles constitutionnels, si l'on veut, et même chez d'autres malades affaiblis accidentellement par la maladie, où la représentation aussi bien passée que future, est très petite, très courte. Chacun de nous pourrait citer des exemples de ces faits. Nous pouvons voir des malades qui ne comprennent rien lorsqu'on leur parle du mois prochain; pour eux, cela n'a pas de sens, pas d'intérêt. Ce qui leur arrivera, même si on leur promet leur sortie pour le mois prochain, ne les touche pas; cela n'existe pas.

Nous voyons en ce moment même un brave garçon de dix-neuf ans très intéressant au point de vue psychologique, qui vient de faire une évasion de la maison de santé où il était. Il y est retourné, il est stupéfait que l'on prenne quelques précautions pour qu'il ne recommence pas.

Quand on lui fait observer qu'il n'y a pas huit jours qu'il s'est sauvé, il lève les bras en l'air avec étonnement : « Comment, vous vous occupez encore de cela? Ce qui est arrivé il y a huit jours existe pour vous? Mais c'est enterré, c'est fini. Je ne m'en souviens pas du tout. C'est tout à fait perdu ».

Nous éprouvons également le sentiment d'un léger em-

barras. Ici même, nous venons de décrire la mémoire élémentaire sous le nom de fabulation et j'ai pris soin de vous dire que ces individus qui fabulent ont une mémoire énorme qui remplit des jours et des nuits de récitation. Je vous ai cité des peuplades arabes qui racontent des histoires pendant cinq nuits de suite; leur mémoire paraît considérable. Ici même, nous avons rappelé avec un peu d'exagération, l'Iliade et l'Odyssée comme des types de ces fabulations primitives. Or l'Iliade et l'Odyssée remplissent chacune des années. La mémoire primitive paraît donc énorme et on vient nous dire qu'elle est courte.

D'ailleurs, il n'est pas nécessaire d'aller plus loin. Dans le même article de M. de Greeff, remontons à quelques pages précédentes et nous allons voir une foule d'observations très bien prises dans lesquelles il y a des phrases embarrassantes pour nous. Par exemple, il nous raconte qu'une enfant de huit ans parle de son mariage et dit : « Quand je serai mariée ». Or, son mariage la représente une dizaine d'années en avant. Elle a une représentation d'un avenir qui est beaucoup plus loin que deux heures ou que quelques jours. Dans toutes leurs descriptions, ces débiles envisagent des choses interminables qui se passeront dans des années.

Quant au passé, dans le même article, nous avons plusieurs de ces jeunes gens qui parlent de la guerre, mais la guerre a déjà eu lieu il y a quelques années; c'est déjà une chose un peu passée. Comment ces individus qui, d'après l'auteur, n'ont de mémoire que quelques heures en arrière, parlent-ils de la guerre qui est une chose beaucoup plus lointaine?

Nous voici un peu embarrassés. Les embarras dans les études, dans les lectures et dans les observations sont une excellente chose. Nous devons toujours être heureux quand nous nous sentons embarrassés; c'est alors que nous nous trouvons en présence d'une découverte à faire, d'une idée nouvelle. Celui qui comprend tout est un personnage qui ne comprendra jamais rien. Par conséquent il nous faut reconnaître le sentiment que

nous ne comprenons pas. Comment peut-on expliquer les choses?

Il est nécessaire de supposer que les mémoires que nous comparons ne sont pas absolument identiques, qu'il y a plusieurs formes de mémoire, que le débile mental de M. de Greeff a une mémoire particulière et étendue et une autre mémoire qui est restreinte, ou, si vous trouvez un peu mauvais d'inventer ainsi plusieurs mémoires, il faut admettre que ce que nous appelons mémoire est un ensemble très compliqué d'opérations intellectuelles qui se surajoutent les unes aux autres, qui tantôt existent, tantôt n'existent pas, tantôt sont fortes, tantôt sont faibles, et qu'il y a des opérations intellectuelles bien faites dans beaucoup de cas et mal faites dans d'autres. Mais y a-t-il rien de plus difficile au monde que de décider si un homme est intelligent ou s'il ne l'est pas ? Nous pouvons parfaitement, à deux minutes d'intervalle, nous contredire, dire qu'il est intelligent ou qu'il est stupide. C'est que l'intelligence est un nom commun d'une multitude d'opérations que nous n'avons même pas toutes séparées les unes des autres et que l'une de ces opérations est développée tandis que l'autre ne l'est pas. Cela dépend du point de vue auquel on se place.

Ces deux mémoires sont donc deux opérations qui doivent être distinctes. L'une est celle qui se rattache à la mémoire étendue, nous la connaissons déjà et comme nous exprimons à ce propos des idées un peu abstraites qui peuvent vous embarraser, il est bon de les répéter de temps en temps. L'une de ces mémoires est la mémoire de fabulation, la mémoire qui récite pour réciter, qui raconte pour raconter. Cette mémoire a déjà des qualités, elle peut provoquer chez les assistants des émotions particulières et intéressantes; elle peut amuser les assistants, elle peut les attrister, les encourager ou bien leur faire peur. Parmi les émotions que cette mémoire de fabulation peut déterminer, n'oublions pas l'éloge et le blâme. L'assistance qui nous écoute raconter aura à propos de notre récit des applaudissements ou des signes de réprobation. Nous pouvons donc

déterminer beaucoup d'émotions, par le récit. Cette mémoire de fabulation n'est pas absolument irrégulière, elle a de l'ordre, elle a de l'avant et de l'après, mais un avant et un après qui sont tout à fait relatifs l'un à l'autre, suivant le point où le narrateur se place, ce qui est avant est un passé relatif, ce qui est après est un futur relatif. Cette mémoire de fabulation est étendue.

L'autre mémoire est restreinte, elle a un caractère particulier. Nous pouvons l'appeler la mémoire consistante, le temps réel, et nous pouvons dire aujourd'hui que cette mémoire découle d'une opération essentielle que nous avons ébauchée à dessein dernièrement : le présent.

Dans la mémoire de fabulation, le présent n'existe pas, il ne joue aucune espèce de rôle. Quand le débile raconte la guerre, il ne s'y place pas et il ne s'occupe pas de ce qu'il fait aujourd'hui. Le rapport entre les deux est lointain, il n'existe pas du tout. Quand les poètes racontent l'Iliade, ils amusent le public, mais le public n'est pas devant Troie et ce qu'il fait aujourd'hui n'a aucun rapport avec la guerre de Troie. On ne compare pas les deux termes.

La mémoire consistante, l'article de M. de Greeff nous le fait sentir directement, a comme caractère essentiel qu'elle tient compte du présent. Le petit enfant qui fait un vol, fait actuellement un vol. Les satisfactions qu'il aura, les félicitations, la gloriole, c'est en rapport avec ce qu'il fait, avec le vol; le passé dont il se souvient est un passé relatif à ce qu'il fait actuellement.

Par conséquent, nous avons déjà le sentiment que la mémoire consistante diffère de la mémoire de fabulation par l'introduction du présent. C'est pourquoi nous avons insisté pendant deux leçons sur le rôle de ce présent.

Il nous faut maintenant le faire agir, il nous faut l'introduire dans le récit et dans l'histoire. Cette introduction du présent, tel que nous l'avons compris, dans le récit, le rôle joué

par le présent dans la narration, nous l'avons baptisé autrefois, il y a déjà lontemps, d'un mot nouveau et barbare — excusez les mots nécessaires — nous l'avons appelé l'acte de présentification ; inventer du présent et lui faire jouer un rôle, lui donner une importance, c'est faire l'acte de présentification.

Ce mot, nous l'avions proposé dans notre livre sur les obsessions en 1903. Nous l'avons développé ici-même dans notre cours sur la mémoire de 1922 ou 1923, et nous le reprenons aujourd'hui avec un peu plus de détail. Nous avons donc à comprendre ce que c'est que l'acte de présentification, quelle est son importance en lui même et quel rôle il vient jouer, comment il s'introduit dans le récit d'où il était absent jusqu'ici.

La présentification suppose une première opération fondamentale; c'est la constitution du présent. La notion du présent est très compliquée. Le présent consiste en une opération double, agir actuellement avec nos membres, faire une action réelle et non pas une action de parole, faire une véritable action, et en même temps faire un récit comme si l'action ne se faisait pas; mélange des deux actes : l'acte mémorial du récit et la conduite actuelle. Non seulement nous assistons à un cours en écoutant le cours, mais en même temps, nous nous disons à nous-même : « J'assiste au cours du Collège de France ». Cette phrase est un récit. Ce récit n'aurait d'intérêt qu'à la fin de la journée, quand vous rencontrerez quelqu'un, et vous le faites tout de suite, en même temps que vous faites votre présent. Quelle singulière conduite !

Mais enfin cette conduite du présent, nous l'avons à peu près comprise. Ce qui nous frappe aujourd'hui, c'est que cette singulière conduite compliquée est nécessaire, elle est ordonnée. Nous sommes tous malheureusement obligés de nous faire à chaque instant un présent, nous sommes exposés à ce qu'un indiscret arrive et nous interroge. La police elle-même pourrait le faire ; si nous nous promenions dans les rues de Paris et si nous errions avec une attitude un peu bizarre au tra-

vers des rues sans que l'on voit très bien de quel côté nous nous dirigeons, un agent de police pourrait facilement s'approcher de nous et nous dire cette phrase bizarre : « Monsieur, qu'est-ce que vous faites-là ? ». Cela veut dire : « Quel est votre présent ? Dites-moi votre présent ». La police elle-même se mêle avec indiscrétion de cette question du présent.

Nous avons tous un présent. Je crois que cela a été une acquisition tardive de la civilisation, qu'il y a beaucoup d'individus et d'enfants qui ne sauraient pas répondre à la question : « Qu'est-ce que tu fais là ? » Ils trouvent que c'est une indiscrétion bizarre ; ils n'ont pas de réponse. Il faut une éducation pour que nous ayons l'habitude de nous former ainsi un présent à chaque moment. Nous en avons acquis l'habitude car on acquiert l'habitude de tout, même des choses les plus extravagantes. Nous formons à chaque instant un présent ; c'est plus difficile qu'on ne croit, car il faut non seulement que nous ayons une action et un récit, mais il faut que l'action ait certains caractères. Lorsqu'une action est vague, incomplète, qu'elle consiste en une velléité, en un désir, elle ne compte pas pour le présent. Faire le récit de votre désir d'aller vous promener tout à l'heure, ce n'est pas du présent. Les intentions ne comptent pas comme présent ; il faut une action réellement faite et une action faite avec le sentiment de l'action et avec le sentiment de terminaison, de consommation. C'est très difficile et c'est pour cela qu'il y a bien des gens qui, même habitués à la notion du présent, ne réussissent pas à le faire à certains moments où ils sont très embarrassés: «Pour dire: «Quel est mon présent?», il faudrait que j'associe un récit avec une action bien consommée, et je n'ai pas d'action consommée ; aucune n'est terminée. Donc je n'ai pas de présent ». Et alors ils concluent que le récit, c'est du passé, c'est l'illusion du déjà vu que nous avons étudiée.

Il y a donc nécessité que le présent soit construit en associant un récit avec une action bien consommée, bien terminée et qui existe en même temps que le récit. C'est une difficulté

assez grave ; cependant nous en triomphons presque toujours parce qu'on nous y a forcés et parce que nous sommes indulgents vis-à-vis de nous-mêmes. Pour faire plaisir à la police, nous appelons actions réelles, actions bien consommées, des actions qui, à notre avis, ne sont pas bien satisfaisantes, qui sont incomplètes. Nous disons tout de même: « C'est le présent ».

Nous arrivons ainsi à avoir chacun de nous un présent, mais un présent individuel. Chacun de nous a son petit présent à lui ; l'un peut dire: «J'assiste au cours du Collège de France», l'autre : « Je déjeune », le troisième : « Je me promène » ou « Je lis un livre ».

Est-ce suffisant ? C'est déjà quelque chose d'avoir un présent individuel, mais pour la conservation, cela va être difficile. En effet, n'oublions pas cette règle que nous avons posée au début : La mémoire est une action sociale. Le temps est une construction sociale. Elle est faite pour les autres, et si nous étions seuls, ce ne serait pas la peine de nous fatiguer à avoir un présent ; nous pourrions très bien ne pas en inventer et nous en passer. C'est pour parler aux autres qu'il nous faut un présent, parce que nous sommes obligés de ranger nos récits par rapport à une borne précise. Il faut dire aux autres : « Tel évènement est arrivé avant tel évènement qui est caractéristique et tel événement que je vous désigne et qui est mon présent actuel ».

Si chacun de nous se met en mesure d'avoir un présent individuel, nous ne nous comprenons plus du tout, nous ne pourrons plus faire de récit. La mémoire n'aura plus de valeur sociale, elle en aura pour nous, mais elle n'en aura plus pour la société, ce qui fait que l'acte de présentification va tout de suite se transformer un peu. Il va prendre un second caractère. Il faut construire un présent, on nous le demande tout le temps, mais un présent social.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Tout simplement : un présent qui soit le même que celui de mon voisin, qui soit le même

que celui de beaucoup de personnes avec qui je parle. Il faut que nous ayons toujours le même présent. Comme c'est compliqué et difficile ! Puisque nous faisons tous des choses différentes, puisque nous faisons une lecture ou un déjeuner ou une assistance à un cours, comment voulez-vous qu'on fasse un présent commun ?

On nous y a obligés, et nous y avons été amenés peu à peu. Heureusement, la société s'en est mêlée et nous a procuré ce présent commun. Elle l'a bâti pour nous. Vous savez en quoi il consiste. Ce présent que la société a bâti, ce sont les cérémonies temporelles. Nous arrivons ici à des études surtout faites par les sociologues et que les psychologues doivent reprendre; ce sont les études sur la représentation du temps chez les différents peuples élémentaires. Vous en trouverez, bien entendu, des exemples nombreux dans les ouvrages de M. Lévy-Brühl, en particulier dans son dernier livre de 1922 : « *La mentalité primitive* ».

Je pourrais vous rappeler une série d'articles qui ont pour ainsi dire inauguré ce genre d'études et dont la lecture est encore aujourd'hui extrêmement instructive. Ce sont les articles de MM. Hubert et Mauss : « *Représentations du temps dans les religions et dans les magies* ». Ces articles se trouvent publiés dans un volume qui a pour titre : « *Mélanges d'histoire des religions* », 1909, p. 194. Ces études de Hubert et Mauss et les études de Lévy-Brühl nous causent un certain étonnement qui nous amène comme toujours à mieux comprendre les phénomènes psychologiques.

Les auteurs font remarquer que le temps des populations sauvages n'a pas le même caractère que le temps des adultes civilisés et voici sur quoi ils insistent.

Le temps, pour nous, c'est quelque chose d'abstrait, d'immuable et d'impersonnel. Le temps n'est pas émotif. Aujourd'hui nous sommes le 2 février ; nous disons : « C'est le 2 février » et voilà tout. Le mot « 2 février » pour nous n'a

pas de couleur spéciale ; il n'est ni bon ni mauvais, il n'est ni heureux, ni malheureux ; il n'est pas agréable en lui-même ; il n'est pas nécessairement malheureux. Nous pouvons mettre dans ce 2 février n'importe quoi, pourvu que nous disions : « Nous sommes le 2 février », c'est tout ce que la société actuelle nous demande. Pour notre société le temps est impersonnel et intellectuel, sans émotion. Au contraire, les primitifs ne parlent de temps, d'époque, de date, de présent qu'à propos de cérémonies ayant un caractère sentimental. Fréquemment, à des périodes rapprochées, tous les huit jours, tous les mois, la population est réunie par une fête, par une cérémonie qui a un caractère religieux, puisqu'au commencement on donne le caractère religieux à toutes ces cérémonies sociales qui veulent imposer à la collectivité une conduite particulière.

La fête a un caractère sentimental, caractère tantôt de joie désordonnée, de carnaval, tantôt de deuil, tantôt de courage, d'encouragement pour la lutte, tantôt de calme, de travail. Il y a toujours dans les cérémonies une note sentimentale extrêmement caractérisée. Toutes les conceptions religieuses se modèlent sur cette notion de cérémonie sentimentale. Je crois bien que les dogmes viennent après la nécessité d'une cérémonie joyeuse ou malheureuse. L'histoire des dieux fournira tout ce qu'on voudra pour donner ce caractère sentimental. Il y aura des dieux qui naissent, qui se marient, qui prennent des maîtresses, qui divorcent, des dieux qui meurent, qui ressuscitent, et cela dans toutes les religions du monde.

Ces conceptions dogmatiques donnent à la cérémonie un aspect sentimental. Quand nous assistons à une cérémonie de la naissance du dieu, nous sommes enchantés. Comme je vous l'ai dit, dans nos études de psychologie religieuse, Dieu, c'est le chef, le protecteur, le directeur, c'est celui qui remonte la force psychologique. Il est né, par conséquent, il va agir. Quelle puissance, quel bonheur ! Fêtons sa naissance. — Le pauvre dieu est malade, c'est très triste ; il n'aura plus de puissance

pour nous soutenir et nous allons avoir une cérémonie triste, dépressive. — Il est mort. Quel grand malheur ! Nous n'avons plus de chef ni de soutien. Soyez tranquilles, il va ressusciter, on le fera ressusciter, et Adonis renaît de ses cendres et ainsi toujours.

Vous avez donc tous ces caractères sentimentaux dans une cérémonie, mais ces caractères sentimentaux donnent à la journée où la cérémonie se passe un aspect spécial et tout justement l'aspect que nous demandions. Ils donnent à l'action que nous accomplissons le caractère de terminaison. La terminaison, c'est la joie ou c'est la tristesse ; c'est le désir de l'action ou c'est la peur de l'action. Nous faisons des actes joyeux qui sont précisément des actes de triomphe et des actes lugubres où nous pleurons quelque chose.

Nous faisons donc des actes de terminaison. Rien ne sera plus facile que de construire là-dessus un présent. En effet, c'est ce qui arrive ; la cérémonie fait un présent, elle donne une couleur particulière aux évènements. Quand ce présent est ainsi très net, très important, il va servir pendant quelques jours ; il sert à ranger les récits. Tel récit va être placé avant la cérémonie, avant la naissance ou la mort du dieu, tel récit sera placé après. Oh ! cela ne dure pas très longtemps parce que, bien vite, le récit n'est plus classé, il n'y a plus de relation étroite avec un présent net, et alors la peuplade fera une nouvelle cérémonie avec un caractère de présent.

Les cérémonies temporelles construisent le présent et permettent de le construire de plus en plus nettement ; elles lui donnent une importance de plus en plus grande. Il devrait en être ainsi même pour nous, et au fond c'est ce qui se produit. Il y a bien des gens de la campagne qui ne comptent pas les dates comme nous et qui vous diront : « C'était avant Pâques — ou après Pâques. » Il y a bien des personnes qui classent les événements d'après les dates religieuses et les cérémonies religieuses, mais c'est encore trop particulier. Ces cérémonies reli-

gieuses sont bonnes pour une peuplade, pour les fidèles d'une même église. Comment allons-nous parler aux gens du village voisin ?

Et puis, il va arriver des catastrophes, il va arriver des populations qui vont avoir une autre religion. Pendant très longtemps, on fera tous les efforts pour croire qu'elles n'existent pas, on n'admettra pas qu'on puisse avoir une autre religion, mais il faudra y arriver. Et s'il y a des gens qui ont une autre religion, un autre cérémonial, par conséquent un autre présent, voilà le malheur qui recommence : Notre présent redevient individuel quand nous voulions le faire social. Il va falloir inventer une cérémonie qui soit plus générale, qui convienne à tous les villages, à toutes les religions.

Pendant très longtemps, on a adopté des phénomènes naturels que tout le monde voit, à propos desquels tout le monde se réjouit ou se désole, car il faut toujours conserver le caractère sentimental. Cela va être le commencement du jour, l'aurore, avec les cérémonies de joie quand le soleil se lève ; cela va être le coucher du soleil avec la tristesse que les populations primitives ont devant le coucher du soleil et sa disparition ; puis sa résurrection ; on va mélanger les phénomènes religieux et cérémoniels avec des phénomènes naturels. Cela étend déjà le présent, donne un présent plus net à beaucoup de personnes.

Mais, à mesure que nous étendons ce présent, que nous le rendons plus universel, nous lui enlevons son caractère sentimental, car le sentiment est individuel ; ces phénomènes naturels ne déterminent pas chez tout le monde la même joie. Peu importe. Nous sommes déjà habitués à faire le présent. Eh bien, vous le ferez maintenant d'une manière conventionnelle, à propos du lever du soleil ou à propos de telle position de l'astre. Le temps va devenir ainsi indépendant de vos sentiments. Puis, en marchant de plus en plus, on va mettre de simples numéros et nous arriverons tardivement à être des intellectuels qui nous

bornerons à dire : « C'est le 2 février » et nous nous comprenons parce que tout le monde dit : « C'est le 2 février », mais nous n'avons plus beaucoup de caractère sentimental, il existe au fond car il y a un peu le sentiment de l'avance du printemps, de la fin de l'hiver, mais c'est très peu et, chez les astronomes, ce sera tout à fait supprimé.

C'est ainsi que se construit le présent. C'est la première partie de l'acte de présentification. Cette opération si bizarre devient non seulement nécessaire et exigée même par la police, elle devient commune, elle prend un caractère social, et nous avons construit notre présent ; mais ce n'est pas fini.

Maintenant, il faut que la présentification s'étende sur les récits. Nous avons déjà une mémoire, nous avons déjà des fabulations nombreuses qui contiennent de l'avant et de l'après ; le présent peut s'y intercaler, je vous ai dit pourquoi : parce que le présent est devenu un récit. Le présent est un récit du même genre que les autres. Il faut l'intercaler dans la fabulation. Comment va-t-on s'y prendre ?

Le travail n'est pas sans difficulté et nous voyons précisément chez les débiles de de Greeff que cette intercalation du présent dans la fabulation ne se fait pas très correctement. Pour ces débiles, il y a une partie de la mémoire très grande, une partie de la fabulation qui reste fabulation, qui ne se rattache pas au présent. Ne s'y rattachent que des événements particuliers tout à fait petits et peu nombreux. Pourquoi ces malades peuvent-ils faire cela ?

Vous avez vu déjà, chez beaucoup de philosophes, une étude de ce genre ; elle est très développée dans les ouvrages de James, également dans les ouvrages de Taine, quoique expliquée d'une manière un peu abstraite. Le présent se rattache facilement au récit parce qu'il a des relations avec les récits. Nous disons : « Le présent est construit avec une action complète. » Oui, théoriquement, il nous faut une action bien consommée, bien complète, et, quand il n'y en a pas, on parle

de déjà vu, mais enfin nous n'avons pas tous des actions si complètes que cela et, en même temps que l'action présente, nous avons vaguement la terminaison d'une action passée et nous avons vaguement le commencement de l'action future. Nous sommes ici présents au Collège de France, mais nous nous sommes fatigués, nous nous sommes pressés pour arriver à l'heure et nous terminons notre essoufflement. En même temps, nous sommes au Collège de France pour écouter ce cours, et, en prenant notre manteau, nous préparons la sortie pour faire autre chose. Il y a non seulement une action présente, complète, qui est la plus importante, mais il y a autour d'elle des actions qui se terminent et des actions qui commencent. Terminaison et commencement, c'est ce que nous avons appelé les sentiments d'attente et les sentiments de conclusion.

Quand nous commençons une action, nous attendons, et il y a des personnes qui prennent leur pardessus pour sortir déjà au bout de dix minutes, nous commençons l'action de sortir et nous attendons que ce soit fini pour pouvoir sortir, il y a de l'attente. Dans le souvenir du passé, dans la terminaison de l'acte de déjeûner ou de la course pour venir au Collège, il y a des actions qui ne se terminent pas complètement, que nous continuons encore maintenant, quand ce ne serait que la digestion, que la précipitation et l'essouflement : il y a donc en même temps des actions voisines qui ont été des présents. Pourquoi cela ?

C'est parce que, dans la constitution du présent dont je vous ai parlé, j'ai laissé exprès de côté un caractère de complication de plus. Tous ces phénomène psychologiques que nous faisons couramment sont très difficiles à transformer en science. Quand nous voulons faire du présent, nous éprouvons une difficulté particulière, c'est que les actions changent perpétuellement. Comme disait le vieil Héraclite, on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve. Nous ne faisons pas deux fois

la même chose; nous faisons une action et, après, une autre et ainsi indéfiniment.

Nous disions, au commencement même de ce cours : « Toute la civilisation et toute la psychologie sont sorties de la lutte contre la multiplicité des choses ». Les choses qui nous environnent sont multiples. Pourquoi n'y a-t-il pas une seule existence et un seul Dieu qui existe à lui tout seul et pourquoi y a-t-il ainsi indéfiniment des êtres innombrables et des variétés d'êtres innombrables? Je n'en sais rien et la philosophie n'en sait rien du tout, mais le mouvement des êtres et toute la mémoire et tout le temps sont sortis de cette lutte contre la multiplicité, il y a des actions différentes. Un moment, une seconde de la vie, nous sommes en présence de tel individu et, la minute suivante, en présence d'un autre. Les actes changent. Dans ces conditions, comment peut-on faire un présent ?

N'oubliez pas qu'en vous donnant la définition du présent, je n'ai pas parlé de la qualité ou du contenu de l'action. Je ne vous ai jamais dit : « Le présent consiste à associer le récit avec telle action, à associer le récit avec l'acte de déjeuner ou l'acte d'écouter ». Je vous ai dit : « Il faut associer le récit avec un caractère général des actions, avec le caractère d'action complète, d'action terminée. Mais toute espèce d'action peut être complète et terminée. Par conséquent, vous associerez la notion de présent avec différentes actions successives. Au commencement, vous direz : « Mon présent, c'est de déjeuner » et après cela, vous direz : « Mon présent, c'est de courir pour aller au Collège de France pour ne pas arriver trop en retard » et ensuite : « Mon présent, c'est d'écouter le cours puis de m'en aller faire autre chose ».

Vous mettrez successivement votre présent dans différentes choses, vous le changerez perpétuellement. Ainsi notre présent aura un caractère de plus, il sera progressif, il sera variable. Il en résulte que ce qui a été présent à un moment devient récit à un autre. Il devient récit puisque le présent a

consisté à faire le récit. Vous avez fait la narration déjà, vous savez la faire, alors elle existe toujours ; ce qui a été présent devient récit. Et en somme, non seulement nous avons le présent, mais nous avons un récit à côté du présent. Ce présent précédent se mêle au présent actuel; il est un des évènements qui le préparent, il contient l'attente. Toutes les fois qu'il y a attente, nous devons raconter avant. Nous raconterons donc les préparatifs de l'action avant l'action présente, et nous allons avoir construit ce qu'on peut appeler le passé immédiat et le futur immédiat.

Passé et futur immédiats sont des récits dont le présent contient encore une petite parcelle d'action. Ce sont des récits relatifs à des actions qui contiennent l'attente du présent actuel, ce sont des récits relatifs à des actions qui contiennent l'espoir de l'action future. C'est un passé immédiat et un futur immédiat. Les débiles n'ont que cela parce que ce sont les récits les plus simples, parce qu'ils sont logiquement liés avec la constitution du présent.

La présentification ne consiste pas seulement à parler du présent que je construis, mais elle consiste à ranger autour de ce récit les récits immédiats qui y sont liés. Quand vous dites : « Je suis au Collège de France », vous ne pouvez pas vous empêcher de penser que, pour être au Collège de France, il a fallu y venir. Donc, votre passé immédiat, c'est d'être venu. Et ainsi, vous construisez également un avenir. Je prends mon pardessus, c'est donc que je vais marcher. Mon futur immédiat, c'est de faire telle ou telle course et ainsi se construisent le passé immédiat et le futur immédiat qui sont presque des présents. C'est une forme de la présentification.

Le même mécanisme, système de l'avant et de l'après, avec le système de l'attente et de la terminaison, va élargir le passé et l'avenir.

Nous avons d'autres récits. Le récit du passé immédiat est rattaché par le même mécanisme de l'attente, à quelque

chose auparavant. Vous êtes venus au Collège, vous avez déjeuné vite pour arriver à cette heure peu commode. Vous avez donc un passé et un avenir prochains.

Je crois qu'il faut bien distinguer le passé et l'avenir prochains du passé et de l'avenir immédiats. Des malades montreront très bien la conservation de l'un avec l'absence de l'autre. Dans le passé et le futur immédiats, les actions sont mêlées avec l'action présente. Dans les ouvrages de M. Lévy-Bruhl, on trouve à chaque instant l'emploi du mot « déterminisme ». « L'ordre du temps, dit-il, ne pourrait pas se faire sans le déterminisme. Ce que nous appelons le passé, ce sont les évènements qui déterminent nos actions actuelles ». C'est vrai et c'est un peu exagéré. C'est employer un mot trop technique, trop scientifique. La causalité, le déterminisme ne viendront que bien plus tard. Je crois que le mécanisme qu'il faut employer est le mécanisme de l'attente. Le passé est lié avec mon présent, non pas parce qu'il le détermine mais parce qu'il en contient l'attente et de même pour le futur immédiat. Au contraire le passé et le futur prochains ne contiennent pas l'attente de mon action. Le fait de votre lever de ce matin ou de votre journée d'hier ne contient pas votre action d'aujourd'hui ou votre action du moment présent, mais il a encore un caractère émotionnel. Je dirai que le passé prochain, c'est le passé émotif. Lorsque nous nous rappelons un évènement qui s'est passé hier et qui nous a blessés, nous éprouvons encore la même émotion. Au contraire un passé qui serait lointain est un passé qui n'éveille plus la même émotion.

Prenons un exemple pathologique. Dans une leçon que je faisais à Genève en 1923, sur les souvenirs irréels, et que vous trouverez dans les *Archives de Psychologie de Genève* de 1924, je décrivais une singulière malade. C'était une pauvre dame qui venait de perdre son mari qu'elle aimait beaucoup; elle était devenue malade et très troublée par cette mort. Ce trouble avait un caractère bizarre; elle disait : « Mon grand

malheur, c'est que je n'ai pas de chagrin, je ne peux pas pleurer mon mari. J'ai tout oublié par rapport à lui. Je ne me souviens de rien du tout ».

Il était facile de voir qu'elle se souvenait de tout. Elle racontait tout, elle était même amusante en relatant la manière dont il mettait ses pantoufles et dont il dépliait son journal. Elle continuait cependant à dire : « J'ai tout oublié par rapport à mon mari ». Qu'est-ce qu'elle voulait dire?

« Les souvenirs du passé ne sont pas émotionnels pour moi. Ils ne me suggèrent aucun plaisir, aucun regret, aucune tristesse ». Elle avouait avec beaucoup de justesse d'esprit : « Je me tiens, au point de vue des sentiments, comme une veuve qui aurait perdu son mari depuis quinze ans ».

Quand une veuve a perdu son mari depuis quinze ans, elle est plus ou moins consolée, elle n'a sur le mari que des souvenirs assez vagues et non émotionnels, tandis que si elle avait perdu son mari depuis deux mois, elle aurait des souvenirs émotionnels.

C'est ce qui va créer le passé et l'avenir lointains. Le passé et l'avenir lointains sont des récits que nous rangeons toujours par rapport au présent, car maintenant, nous avons un passé absolu et non plus le passé relatif; nous les rangeons encore par rapport au présent, mais nous n'y mettons plus aucun sentiment. C'est une narration qui a un ordre logique. Il est convenu qu'il faut raconter l'un avant l'autre. Il y a eu autrefois des raisons pour cet ordre, raisons d'attente et raisons d'émotion. Ces raisons sont perdues, je n'ai plus maintenant que l'habitude intellectuelle. Ce qui m'est arrivé quand j'avais vingt ans, je le raconte avant ce qui m'arrive quand j'en ai trente. C'est réglé, c'est le passé lointain et le futur lointain.

Le passé lointain s'étend plus loin que le futur lointain. Vous pouvez remarquer que, sur le futur, nous nous comportons à peu près comme les débiles de de Greeff. Si je vous demande : « Qu'est-ce que vous préparez en ce moment ? »

vous me direz, suivant le degré de culture : « Je prépare ma journée, je prépare ce que je ferai dans huit jours, je prépare ce que je ferai le mois prochain ». C'est déjà beaucoup de préparer ce qui se passera le mois prochain. Tout le monde n'a pas un carnet de visites où inscrire les rendez-vous pour le mois prochain. Il y a des gens plus embrouillés qui calculeront pour plusieurs mois. Y a-t-il vraiment beaucoup de personnes parmi vous qui préparent ce qu'elles feront dans dix ans? C'est bien rare.

A mon avis, après le passé lointain et le futur lointain qui succèdent au passé et au futur prochains, je crois qu'il faut faire place à quelque chose de bizarre qui remplit notre esprit de même que l'esprit des malades : le passé et le futur vagues qui ne sont plus rattachés au présent. Nous avons tous de la fabulation. Mettons-nous à étudier — c'est aujourd'hui à la mode — les évènements qui se sont passés dans les périodes préhistoriques, à l'âge tertiaire ou à l'âge secondaire. Où situerons-nous cela dans le temps. Est-ce que nous mettrons cela avant-hier ? Quel rapport mettons-nous entre eux et notre présent actuel ? Nous n'en savons rien. Nous mettrons n'importe quel rapport et si cela vous amusait de mettre des millions d'années, le mot « million d'années » ne nous dirait rien du tout. Nous n'avons qu'un passé vague et un avenir vague. Quand nous disons : « Il arrivera une époque où le soleil s'éteindra », cela ne nous empêche pas de nous réchauffer au soleil et nous ne sommes pas très malheureux en pensant à l'époque où le soleil s'éteindra. C'est du passé ou du futur vagues.

Je voudrais terminer par une observation qui me paraît intéressante aujourd'hui, c'est que les notions psychologiques dont je vous parle et qui commencent à pénétrer dans le domaine de la psychologie, s'étendent quelquefois en dehors de l'enceinte de ces cours de psychologie ; elles commencent à envahir d'autres disciplines et, à ma grande surprise, je crois qu'il y a une catégorie de savants très différents de nous qui commencent à s'en préoccuper. Ce sont les excellents grammairiens.

Les grammairiens ont été pendant longtemps séparés des autres savants ; ils étudiaient les langues et les mots en eux-mêmes et cherchaient à les débrouiller avec des radicaux et des désinences très embrouillés. Ils commencent à s'apercevoir d'une chose qui les étonne beaucoup, c'est que le langage tient à la psychologie humaine, que le langage est en rapport avec les faits psychologiques, que, pour comprendre le langage, il serait peut-être bon d'avoir des éléments de psychologie. Ce n'est pas encore répandu chez tous les grammairiens mais cela commence chez quelques-uns.

Une conférence que quelques-uns d'entre vous ont peut-être entendue a été faite l'année dernière à la Sorbonne, le 2 Juin 1927, par le Dr. Edouard Pichon. Ce docteur qui est en réalité un médecin spécialiste d'enfants, a une marotte — tous les gens intelligents en ont une. La sienne est celle de la grammaire. Chacun se distrait comme il peut. Dans sa conférence sur la grammaire, je lis un passage qui nous intéresse aujourd'hui, sur les temps des verbes.

Vous savez que les verbes ont des temps et que les grammairiens nous les font apprendre sans nous rien expliquer du tout. M. Pichon fait des remarques amusantes. Il nous dit : « Il y a deux catégories de temps : les temps raisonnables, les temps sérieux, les temps rationnels, et les temps qui ne sont pas sérieux, les temps qui sont des temps ridicules, qui ont été inventés par nous pour raconter. »

Voici par exemple la différence qu'il nous cite. Il y a trois temps qui sont sérieux ; ce sont le présent, le vrai passé et le vrai futur. Le présent, c'est : « Je fais ». Le vrai passé, c'est : « J'ai fait ». Le vrai futur c'est : « Je vais faire ». Ces trois temps ont rapport à la présentification ; nous les comprenons comme cela en expliquant la conférence, en la rattachant davantage à la psychologie.

Il y a une très grande différence entre ces temps-là et les temps sentimentaux. Par exemple, le futur « Je vais faire »

— ce qui est le vrai futur — et le futur faux, sentimental « Je ferai », appliqués à un autre mot, auront-ils exactement le même sens ? « Je mourrai » et « Je vais mourir » sont deux choses tout à fait différentes. Le sujet qui dit « Je vais mourir » considère la mort comme une action immédiate en rapport avec son présent ; c'est qu'il y a déjà en lui le commencement de la mort. Quand il dit « Je mourrai », c'est un mot en l'air ; il prend une attitude logique pour faire plaisir à ceux qui l'écoutent. Ceux qui l'écoutent ont dit : « Tous les hommes sont mortels ». Il ne veut pas se fâcher avec ses voisins et leur dire : « Je suis immortel » ; il accepte de dire comme eux. « Je mourrai », c'est tout à fait dans le vague ; cela n'a aucun rapport avec un temps quelconque. Le sujet ne donne pas de date, ne fait pas de présentification, car il ne rattache pas les mots « Je mourrai » à son action actuelle.

Il en est de même pour le passé indéfini par opposition au vrai passé. Le vrai passé, c'est « J'ai fait », et il y a le passé indéfini : « Je fis ». Cela vous paraît peu de chose. Cette différence est très grave. Quand vous dites : « J'ai fait », cela veut dire : « l'action dont je vous parle a encore de la valeur aujourd'hui » : « J'ai ordonné, pourquoi n'obéissez-vous pas ? » Voilà ce que signifie le mot « J'ai fait ». J'ai un passé immédiat, rattaché à mon présent. « Je fis » c'est une narration, cela ne vous intéresse pas, cela n'a pas d'importance ; c'est du passé vague.

Vous voyez donc que la distinction de la présentification et de la fabulation existe, même dans le langage et que, aujourd'hui, elle devient une notion importante pour comprendre la psychologie humaine.

La prochaine fois, nous reprendrons des choses plus simples et des observations médicales à propos de deux faits : l'amnésie antérograde et l'amnésie rétrograde, qui nous permettront d'appliquer les notions dont nous venons de parler sur la construction du présent, du passé et de l'avenir.

6 Février 1928.

XVI. Les amnésies rétrogrades et antérogrades.

Mesdames,

Messieurs,

LES études que nous avons à faire aujourd'hui et dans la leçon suivante sont un peu plus simples, moins complexes et peut-être moins abstraites que celles qui ont été traitées dans les dernières leçons. Cela nous reposera un peu et en outre nous donnera quelques renseignements complémentaires sur l'organisation des récits et peut-être même quelques notions nouvelles à y ajouter. Nous nous occuperons du phénomène des amnésies qui ont été un des premiers faits remarqués à propos de la psychologie de la mémoire, de la psychologie d'observation scientifique.

Les amnésies se présentent au premier abord comme une suppression de la mémoire. Un individu amnésique ne peut plus répondre à la question, et la réponse à la question est le phénomène caractéristique de la mémoire, mais il ne faut pas exagérer cette expression. Il ne s'agit pas d'une perte de la mémoire complète, identique à celle que nous décrivions dans

les premières leçons sous le nom d'amnémosynie. Dans les pertes complètes de mémoire, l'individu n'a aucune mémoire. Un animal, un tout petit enfant au-dessous de deux ou trois ans, ne présentent rien qui ressemble à de la mémoire et l'on peut très facilement résumer leur état en disant que la fonction de mémoire n'existe sous aucune forme.

Il n'en est pas du tout de même dans les amnésies. D'ordinaire, dans les amnésies, il y a d'autres souvenirs et, par conséquent, la mémoire fonctionne. La perte de mémoire est localisée, elle porte sur certaines catégories de souvenirs. Le plus souvent, la localisation est en rapport avec le temps ; elle porte sur certaines périodes du temps : il y a des moments du temps qui sont oubliés, tandis que d'autres sont parfaitement remémorés. Ce n'est donc pas une suppression totale de la mémoire. C'est une suppression particulière, dans des conditions spéciales que nous avons tout justement à constater.

Il résulte de ce premier fait que la description des amnésies est beaucoup plus complexe que la description des amnémosynies. Il ne suffit pas de dire tranquillement : « La mémoire est supprimée ». C'est un accident qui arrive à certains moments dans le cours de la vie de l'individu et qui porte sur certains faits particuliers, qu'il faut déterminer.

Avec d'autres accidents névropathiques, nous aurons le même caractère. Supposez que j'aie à vous décrire des paralysies, des hémiplégies. J'aurai immédiatement deux renseignements à vous donner sans lesquels ma description ne signifie rien du tout. Il faut que je vous dise à quel moment de la vie est arrivée l'hémiplégie, car il s'agissait d'un homme qui, auparavant, remuait les deux côtés du corps. Il y a un moment particulier. Supposons que l'hémiplégie soit survenue un mercredi. Je dois commencer par vous dire que le mardi, cet homme remuait parfaitement bien ; le mercredi il ne peut plus remuer son côté gauche. Il y a donc une localisation d'un symptôme dans le temps, à l'époque où il arrive. Mais en même temps, il ne suffit

pas de dire : « Cet homme a eu mercredi un accident de congestion cérébrale ou un ictus quelconque suivi d'une paralysie ». Vous m'interrogerez tout de suite en me demandant : « Mais de quelle paralysie s'agit-il ? Sur quel endroit du corps a porté la paralysie ? Elle a porté sur le côté droit ou sur le côté gauche, sur le bras ou sur la jambe ? »

Pour vous décrire un symptôme de paralysie, je suis donc obligé de dire à quel moment il a commencé, d'ajouter ensuite combien de temps cet accident a duré, et, en troisième lieu, de vous dire sur quelle partie du corps il a porté. Il en est exactement de même dans la description d'une amnésie ; il faut commencer par vous dire à quel moment du cours de la vie l'amnésie s'est présentée. Ce n'est pas comme une amnémosynie qui existe depuis la naissance. Ici, il y a une date à laquelle l'évènement est arrivé, et cette date a une très grande importance.

En outre, ce symptôme pathologique a duré un certain temps. Il a commencé le mercredi ; le jeudi et le vendredi, le malade avait encore son amnésie. Il faut donc dire le temps qu'elle a duré ; elle s'est prolongée à partir du point de départ. Mais il faut aussi vous indiquer son point d'application : de même que le mot paralysie n'est pas complet et que je dois dire paralysie de quoi, du bras ou de la jambe, le mot amnésie n'est pas complet ; quand je vous dis qu'un malade a eu une amnésie le mercredi, je dois préciser quelle amnésie, sur quoi elle a porté.

Il y a là une complication, parce que l'amnésie a commencé dans le temps et qu'elle porte également sur le temps. Je dirai : « Il y a une amnésie du mercredi, du mardi, du lundi, du dimanche ». L'amnésie a porté sur certaines périodes.

Pour vous donner tout de suite un exemple qui éclaire ces notions, reportez-vous à un des premiers faits d'amnésie qui aient été décrits médicalement, je veux parler de l'amnésie décrite en 1835 par le Dr. Kaempfen, et qui avait été présentée à l'Académie de Médecine de Paris. Au moment où il a été décrit,

le fait a passé presque inaperçu ; ce n'est que bien des années plus tard qu'il a été relevé par Azam, et par Ribot dans son petit livre célèbre sur les *Maladies de la mémoire* en 1884. Kaempfen décrivait comme une curiosité qu'il ne s'expliquait pas, un accident arrivé à un officier dans un exercice d'équitation. Pour décrire cet accident, il est obligé, comme toutes les personnes qui parlent d'amnésie, de rappeler ce qui s'est passé dans les journées précédentes. Si nous supposons que l'accident est arrivé un mercredi, le 1e décembre, il nous dit d'abord : « La veille, 30 novembre, le sujet était bien portant ; il avait même fait telle chose ; il avait reçu une lettre de son père qui l'avait intéressé. Le jour précédent, 29 novembre, cet officier avait fait telle promenade à Versailles ; il s'en souvenait parfaitement bien. Le 28, il s'était fait une petite blessure au pied. L'accident arrive le mercredi à la salle d'équitation ; l'officier, en montant sur un cheval est tombé par terre, la tête a porté sur le sol. Il n'a eu sur le moment aucune espèce d'accident, s'est relevé tout seul, en disant qu'il n'avait rien. Il a voulu remonter à cheval et même a continué sa leçon d'équitation. Mais, de temps en temps, quand ses camarades l'interrogeaient, il disait : « Je suis troublé ; il me semble que je suis dans un rêve ». C'est tout ce qu'il avait comme symptôme pathologique. Quand la leçon fut finie et quand on l'interrogea, on remarqua avec étonnement qu'il paraissait ne se souvenir de rien. Il ne savait pas qu'il venait de prendre une leçon d'équitation, il ne savait pas qu'il était tombé ; il ne se rappelait pas la matinée ni le trajet qu'il avait fait pour venir à la leçon, il ne pouvait rien répondre sur la veille et ne pouvait pas dire qu'il avait reçu une lettre de son père ; il ne pouvait rien répondre sur l'avant-veille, sur la promenade à Versailles, ni même sur la petite blessure du pied du jour précédent, 28 novembre ».

Voilà un exemple d'amnésie. Elle a commencé le premier Décembre à telle heure, à la chute de cheval ; elle s'est

étendue sur la journée du mercredi, sur la leçon d'équitation et sur les trois jours précédents.

L'auteur raconte que la journée resta pareille, mais que, vers le soir, huit ou dix heures après l'accident, l'officier commençait à se rétablir et qu'il se rappelait, chose singulière, du dernier évènement, de la petite blessure qu'il avait eue au pied. Il dormit par là-dessus et, le lendemain, il racontait, non seulement sa blessure au pied, mais la promenade de Versailles du 30 novembre, et enfin, une journée et demie après l'accident, il se souvenait de tout.

Cette amnésie a commencé à une date, elle a duré deux jours seulement et elle a porté sur trois jours entiers. C'est là un exemple d'amnésie avec son point de départ, sa durée et sa localisation.

Il n'est pas bien difficile de décrire cette amnésie parce qu'elle est très simple, mais, dans l'observation médicale, les amnésies sont infiniment plus compliquées, à la fois comme localisation et comme durée, et on éprouve le besoin de les simplifier dans la description schématique, surtout quand on veut parler à des élèves. C'est un des problèmes que j'ai vus dans ma jeunesse, quand j'étais chef de laboratoire chez Charcot, et chez Raymond. Quand on préparait des cours pour le professeur, on présentait souvent des amnésiques et on avait à cette époque, et encore aujourd'hui d'ailleurs, le désir des schémas simples à montrer au tableau pour les élèves. Nous avons tous encore aujourd'hui les schémas de sensibilité. Vous les connaissez : ce sont de petites figures qui représentent un homme ou une femme, grossièrement dessinés et sur lesquelles on marque par des points noirs les endroits du corps qui sont insensibles par opposition aux autres qui sont restés sensibles.

Charcot et Raymond réclamaient des schémas d'amnésie. J'en ai essayé plusieurs, dont un au cours de Charcot et d'autres plus tard au cours de Raymond. Ces quatre ou cinq systèmes étaient plus ou moins mauvais. Vous verriez les efforts que j'ai

faits dans mes différents ouvrages où je décris ces premiers schémas d'amnésie, en particulier dans les « *Névroses et idées fixes* », en 1898. Je me suis arrêté vers 1892 et plus tard, en 1898, à une forme de schéma qui n'est embrouillée qu'au premier abord et qui, en somme, me paraît assez claire, qui peut s'appliquer aux amnésies même les plus complexes.

Voici le principe de cette représentation schématique des amnésies. Ce schéma est fondé sur le système scientifique des coordonnées. Nous supposons d'abord une ligne horizontale commençant au point A, finissant en X (fig. 9). Sur cette coordonnée horizontale, à partir du point A, nous marquons les divisions du temps, le temps actuel qui se déroule, et nous supposons qu'il se déroule dans la direction d'une flèche T. La journée de dimanche, celles de lundi, de mardi, de mercredi, de jeudi, de vendredi, de samedi, de dimanche, sont représentées dans le sens du temps.

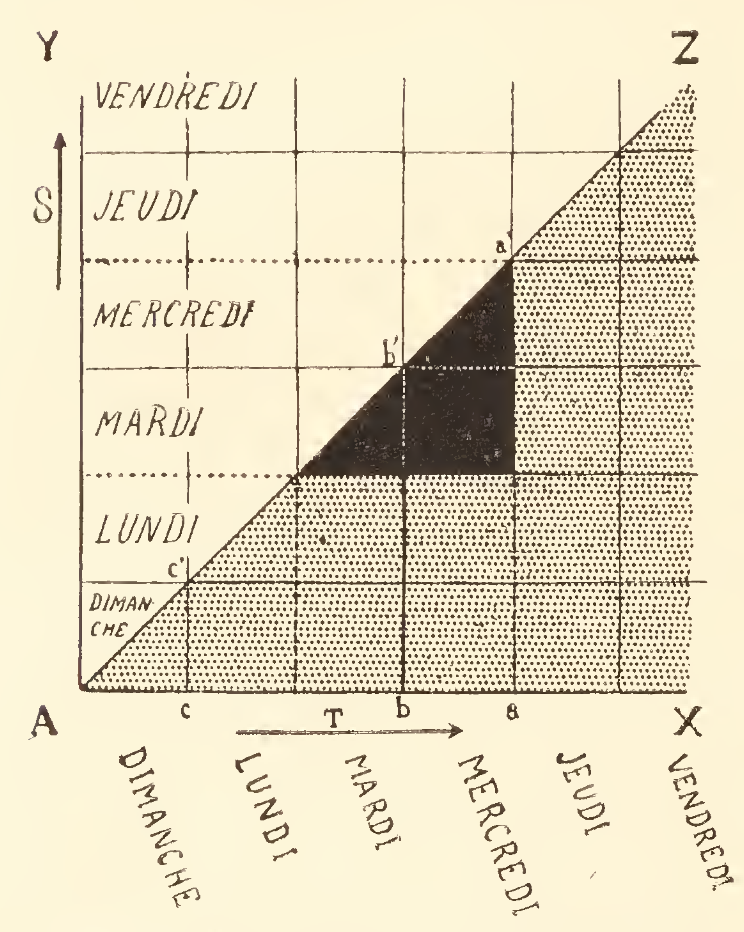


Fig. 9. — Méthode de la représentation graphique des amnésies.

Au point A, on élève une perpendiculaire, la deuxième coordonnée AY et on marque sur cette coordonnée, dans le sens de la flèche S en partant du point A, les mêmes divisions du temps exactement, mais en les considérant cette fois-ci en tant que souvenirs. Par exemple, vous mettez la même division que pour le dimanche : c'est encore le dimanche, seulement c'est le souvenir du dimanche au lieu d'être l'évolution même du temps pendant le dimanche, pius le souvenir du lundi, du mardi, du mercredi, du jeudi,

vendredi, samedi, dimanche. Voici la convention qui nous permettra de représenter schématiquement des amnésies.

Essayons maintenant de décrire avec les deux coordonnées l'état du souvenir, un souvenir normal, à une époque déterminée. Par exemple, nous prenons le jeudi. Comment allons-nous décrire le souvenir du jeudi ?

Nous mettrons à la fin de la journée de jeudi une ligne verticale, à cet endroit a qui part précisément de la fin du jeudi, et cette ligne aura quelle longueur ? Elle comprendra le souvenir du jeudi, le souvenir du mercredi, du mardi, du lundi et du dimanche, c'est-à-dire qu'elle va jusqu'à la hauteur de jeudi, en a' ; la ligne aa' représente le souvenir qu'on a ce jour-là. Un mercredi, vous avez le souvenir du dimanche, du lundi, du mardi, du mercredi, soit bb'. Le dimanche, la ligne viendra en cc'. Réunissons le sommet de ces lignes par une ligne droite AZ ; nous pouvons dire que le triangle XAZ représente la mémoire normale d'un homme, considérée à ses différentes époques.

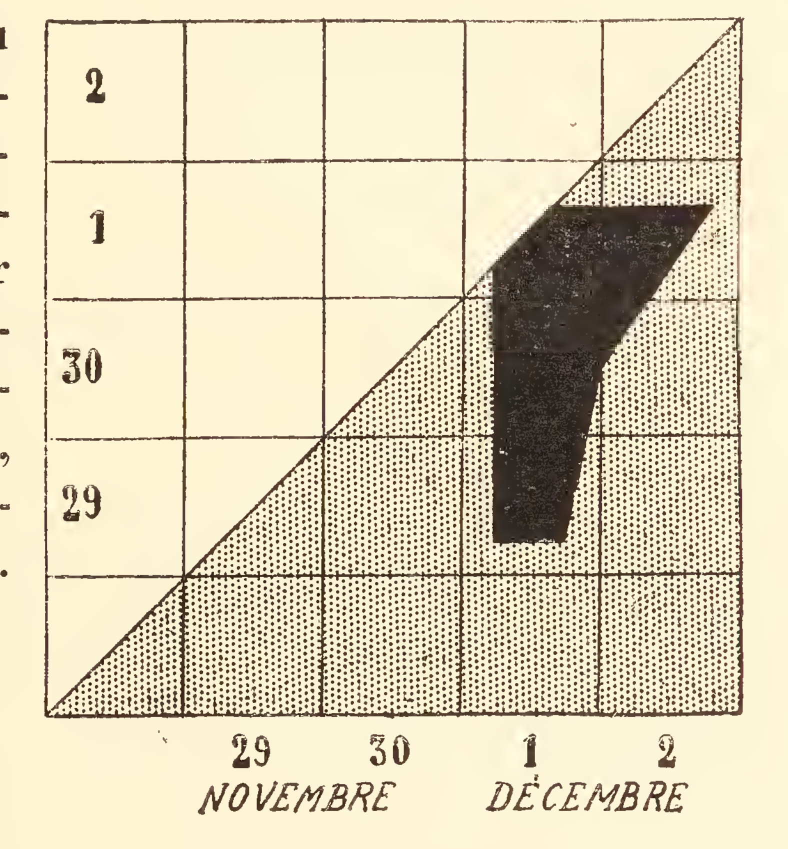
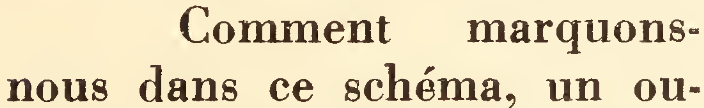


Fig. 10. — Schéma d'amnèsie rétrograde. Cas de Kaempfen (1835).



Comment marquons-nous dans ce schéma, un oubli, une amnésie? Nous la marquerons d'abord au point où elle débute. Si elle commence le jeudi soir, nous la marquerons sur la ligne qui part du jeudi. Elle aura une hauteur correspondant aux journées supprimées : le jeudi et le mercredi, par exemple. L'amnésie formera une tache triangulaire. De cette façon, on représente sommairement les différentes amnésies.

Un exemple plus précis est le cas de Kaempfen représenté par ce système : l'amnésie commence au milieu du 1er décembre, dans la matinée, et elle porte sur le commencement du 1er décembre, sur le 30 et sur le 29 novembre ; elle se prolonge jusqu'au 2 décembre et elle décroît suivant une forme particulière (fig. 10).

Ce schéma permet de représenter les différentes amnésies. Mais déjà, quand nous avons fait cette première description sommaire et cette figure schématique, nous avons tout de suite remarqué qu'il y avait un point dans ce schéma qui prenait une grande importance, c'est le début de l'amnésie. C'est par rapport à lui que l'on classe les autres faits, qu'il y a oubli dans les jours précédents, ou bien oubli de la matinée, etc. C'est un phénomène bien connu ; c'est ce que nous avons étudié dans les leçons précédentes sous le nom de présentification. Le présent, c'est la borne par rapport à laquelle nous estimons les souvenirs ou les oublis. C'est le point de départ de la classification.

Seulement il y a dans cet usage que je fais ici du présent et de la présentification, une de ces petites complications que l'étude des amnésies ajoute à nos leçons précédentes. Je dis que cette date dans la matinée du 1er décembre est caractéristique et qu'elle est le présent dans la description. Mais puisque je fais le présent aujourd'hui, le 1er décembre 1835 est parti depuis longtemps. Par conséquent, j'emploie le mot présent dans un sens abusif. Remarquons que c'est là un usage que nous faisons très souvent du présent. Le présent n'existe pour nous que maintenant, au moment où nous sommes. Mais quand nous racontons quelque chose qui s'est passé il y a vingt ou trente ans, il nous arrive bien souvent, plus que vous ne l'avez remarqué, d'employer le temps préseut du verbe. Je disais : « A cette date, le héros de mon roman est arrivé dans tel château, il a marché dans tel couloir », et puis, tout d'un coup, je change, je dis : « Il rencontre une belle dame. » Je mets le temps

présent dans un récit du passé. Nous appellerons cela le présent fictif, le présent transporté.

C'est en effet une classification que nous faisons perpétuellement. Non seulement nous avons notre présent actuel qui est le vrai, qui est le seul vrai, mais nous avons des présents fictifs que nous transportons dans le passé ou que nous transportons dans l'avenir et par rapport auxquels nous recommençons l'histoire.

Théoriquement il faut toujours, lorsqu'on est correct, savoir rapporter ce présent fictif au présent réel. Il faudrait, par exemple, que je m'arrête un instant pour vous dire : « N'oubliez pas que Kaempfen a décrit ce cas en 1835 et que, ce qu'il appelle le 1er décembre, c'est le 1er décembre 1835. Reportez-vous alors à la date où nous sommes aujourd'hui : il y a un intervalle dans le passé. C'est du passé très lointain. J'y mets le présent parce que cela m'est plus commode et me permet une classification.

Il ne faut pas oublier cette notion du présent fictif pour comprendre une foule de phénomènes psychologiques. A la fin de la dernière leçon, je faisais allusion à la grammaire et au langage. Je vous rappelais une leçon du Dr Pichon sur l'usage des verbes. Vous retrouverez dans cette leçon une étude que nous ne pouvons pas faire ici parce que trop compliquée au point de vue grammatical ; c'est l'étude d'un temps verbal qui est très amusant et très curieux, c'est-à-dire l'imparfait. Dans la précédente leçon, je vous parlais également du présent, du vrai passé et du vrai futur. Mais il y a d'autres temps des verbes. Il y a le futur plus ou moins irréel : « Je ferais », futur vague et qui n'est pas classé, futur de fabulation. Il y a le passé par rapport à un présent fictif. Les imparfaits sont des passés fictifs, des passés par rapport à des présents que j'imagine.

Cette remarque sur le présent fictif donne également de l'importance à certaines phases de nos amnésies et nous permettent de les comprendre : Puisque par imagination, nous

appelons présent le moment où l'officier est tombé de son cheval, nous nous transportons dans cet endroit pour en faire un présent. L'amnésie prend deux formes très différentes par rapport à ce présent fictif.

Il y a dans le cas de Kaempfen une partie de l'amnésie, la plus intéressante, la plus importante, qui porte sur ce qui est antérieur : c'est toute la partie de la figure qui est limitée par une ligne droite. Et il y a une partie de son amnésie, celle qui est limitée par une ligne oblique — c'est toujours cette ligne oblique qui caractérise cette partie de l'amnésie — qui porte sur le futur de l'officier par rapport à son présent fictif. Nous avons donc une partie de l'amnésie qui porte sur son passé et une partie de l'amnésie qui porte sur son futur. C'est théoriquement faux parce que, pour nous, tout cela, c'est du passé. Mais dans la description de Kaempfen, c'est très intéressant et très important.

C'est ce qui a amené tout de suite la distinction de deux groupes d'amnésies tout à fait différentes les unes des autres : les premières sont les amnésies que l'on appelle rétrogrades, les premières connues ; ce sont celles-là qui vont en arrière, qui portent sur la période antérieure au présent fictif. Les autres sont les amnésies antérogrades qui portent sur ce qui est postérieur au présent fictif.

Nous avons été amenés dès le début à distinguer ces deux formes. Les amnésies rétrogrades sont les plus connues, les plus anciennes ; elles sont, à mon avis, les moins simples. Les amnésies antérogrades qui viennent après l'événement, après le présent fictif sont plus faciles à comprendre.

Les amnésies antérogrades présentent ce grand caractère, c'est qu'à la suite d'un certain évènement les faits qui se passent dans l'esprit du sujet ne laissent pas de souvenirs ; l'individu ne paraît pas avoir oublié des événements passés, mais il se sent incapable d'acquérir le souvenir des événements présents. Il oublie les choses au fur et à mesure qu'elles arrivent. C'est pourquoi, dans nos premières études, nous nous laissions

tromper et nous disions : « Cet individu a perdu la fonction de la mémoire. » Vous allez voir tout à l'heure que ce n'est pas exact. Il semble avoir perdu la fonction même de la mémoire. J'avais proposé le mot amnémosynie qui, heureusement, n'a pas été adopté, car il n'aurait pas été exact. Il s'agit ici d'un trouble qui est plus analogue qu'on ne croit à une perte de souvenir organique.

L'amnésie antérograde efface donc les souvenirs dans leur formation, au moins en apparence, au fur et à mesure qu'ils se forment.

Les amnésies antérogrades se présentent dans bien des circonstances. Une des formes les plus connues a reçu un nom bien classique ; on l'appelle la maladie de Korsakoff. Vous en avez souvent entendu parler ; l'auteur l'a décrite dans un cas tout particulier ; je veux parler de l'intoxication alcoolique.

Chez les alcooliques invétérés, il arrive différents accidents mentaux. Il y en a un qui est très connu, c'est une espèce d'oubli bizarre, amusant, de tous les événements présents. Un alcoolique de ce genre a l'air intelligent, il paraît comprendre tout, mais il ne parle que d'événements anciens et, quand on lui demande : « Mais je viens d'entrer », il répond : « Ah ! je ne sais pas que vous venez d'entrer. Est-ce que vous avez réellement ouvert la porte ? » Vous sortez, vous allez tourner la porte, il ne parle plus de vous. Si on lui demande de vos nouvelles, il répondra : « Je ne l'ai pas vu, il n'est pas venu. » L'auteur en question a décrit beaucoup de cas de ce genre d'une manière intéressante. Il y a un article de Korkasoff dans la *Revue philosophique* de 1889, je crois, avec une description pittoresque de l'attitude embarrassée et bizarre que présentent ces malades.

La première description a porté sur l'amnésie alcoolique. Cette amnésie existe dans toutes les intoxications ; on la détermine aussi bien par le chloroforme et par l'éther que par l'alcool. Cette amnésie antérograde apparaît dans tous les trou-

bles possibles, mais particulièrement dans le cas des émotions. Il est bon de rappeler ici des obseravtions médicales qui ont quelque petite célébrité et qui méritent d'en garder une. C'est pourquoi je voudrais en peu de mots raconter ici pour la vingtième fois — car le cas a beaucoup occupé nos prédécesseurs, surtout à la Salpétrière — l'histoire célèbre d'une malade de Charcot qu'il désignait autrefois sous le nom de Mme D... J'ai passé bien des années à l'étudier, à chercher à la comprendre.

C'était une femme de 35 ans; elle présentait une forme de trouble mental des plus étranges et qui méritait bien l'étude, quoi qu'elle fût au fond très compliquée.

Cette femme, d'une famille névropathique, ayant été elle-même une nerveuse, qui présentait toutes sortes de petites convulsions à propos de la moindre émotion, a été un jour la victime d'une plaisanterie très cruelle. Elle habitait un village. Elle était dans sa chambre, occupée à travailler à la machine à coudre, la porte ouverte. Brusquement, un individu qu'elle ne connaissait pas et qu'elle n'a jamais pu décrire, est entré brusquement en lui disant : « Madame D., préparez un lit pour votre mari qui est mort; on vous le ramène ». Puis l'individu disparut immédiatement.

La pauvre femme affolée, alla sur le devant de sa porte, appela les voisins, dit que son mari venait de mourir, qu'elle ne savait de quoi il s'agissait. Les voisins essayèrent de la calmer. Pour la consoler, on alla dans l'usine où travaillait le mari et on le ramena parfaitement bien portant. De loin, on lui criait : « Rassurez-vous ». Elle crut qu'on le ramenait mort et, immédiatement, elle tomba dans une attaque convulsive qui fut suivie pendant quarante-huit heures de confusion, de délire, de sommeil.

Après cette grande crise d'hystérie, la malade parut se rétablir. Elle avait l'air absolument normale ; elle raisonnait correctement. Mais on remarqua d'abord qu'elle n'avait aucun souvenir de cette mauvaise plaisanterie et qu'elle ne s'intéres-

sait pas particulièrement au mari qui avait toujours été bien portant; mais ce qui était frappant et ce qui étonna beaucoup les voisins, c'est que cette femme ne retenait rien de ce qui se passait sous ses yeux. Une personne était entrée dans sa chambre, avait causé avec elle, l'avait rassurée de toutes manières et était sortie. Cette personne rentra de nouveau dans la chambre; Madame D. lui dit dit « bonjour », comme si elle venait pour la première fois. — « Mais, j'ai été avec vous pendant une heure ». — « Pas du tout, vous venez d'arriver ».

Elle était arrêtée, figée à un stade dans son souvenir. Le présent n'existait plus ou du moins n'existait plus comme souvenir; elle ne racontait plus rien du présent. Il lui arriva des choses étranges, des aventures assez graves, qui ne laissèrent jamais de souvenirs. En particulier, en se promenant dans les rues du village, elle fut mordue par un chien que l'on soupçonnait plus ou moins à tort d'être enragé. On la cautérisa très sévèrement, ce qui lui fit une très grave douleur. Ensuite, par excès de précaution, on la conduisit à Pasteur, on lui fit des injections antirabiques. De tout cela, elle ne garda pas le moindre souvenir. Elle racontait à qui voulait l'entendre qu'elle avait une souffrance à la jambe mais qu'elle ne savait pas ce que c'était. Cette souffrance était comme une espèce de fatigue, elle décrivait l'endroit des piqûres qu'on venait de faire. D'où cela venait-il? Elle n'en savait rien du tout. Le chien enragé n'existait pas.

Conduite dans le service de Charcot, elle répondait intelligemment et correctement à tout ce qu'on voulait. Dès qu'on avait le dos tourné, il n'existait plus pour elle ni service, ni médecin; il n'y avait toujours que le passé, jamais de présent.

Cette amnésie bizarre s'est prolongée à l'hôpital pendant trois ans presque sans modifications. Cette femme rentrée chez elle, la maladie incomplète s'est prolongée encore pendant cinq ou six ans. Nous arrivons ainsi à des schémas comportant toute espèce de variations.

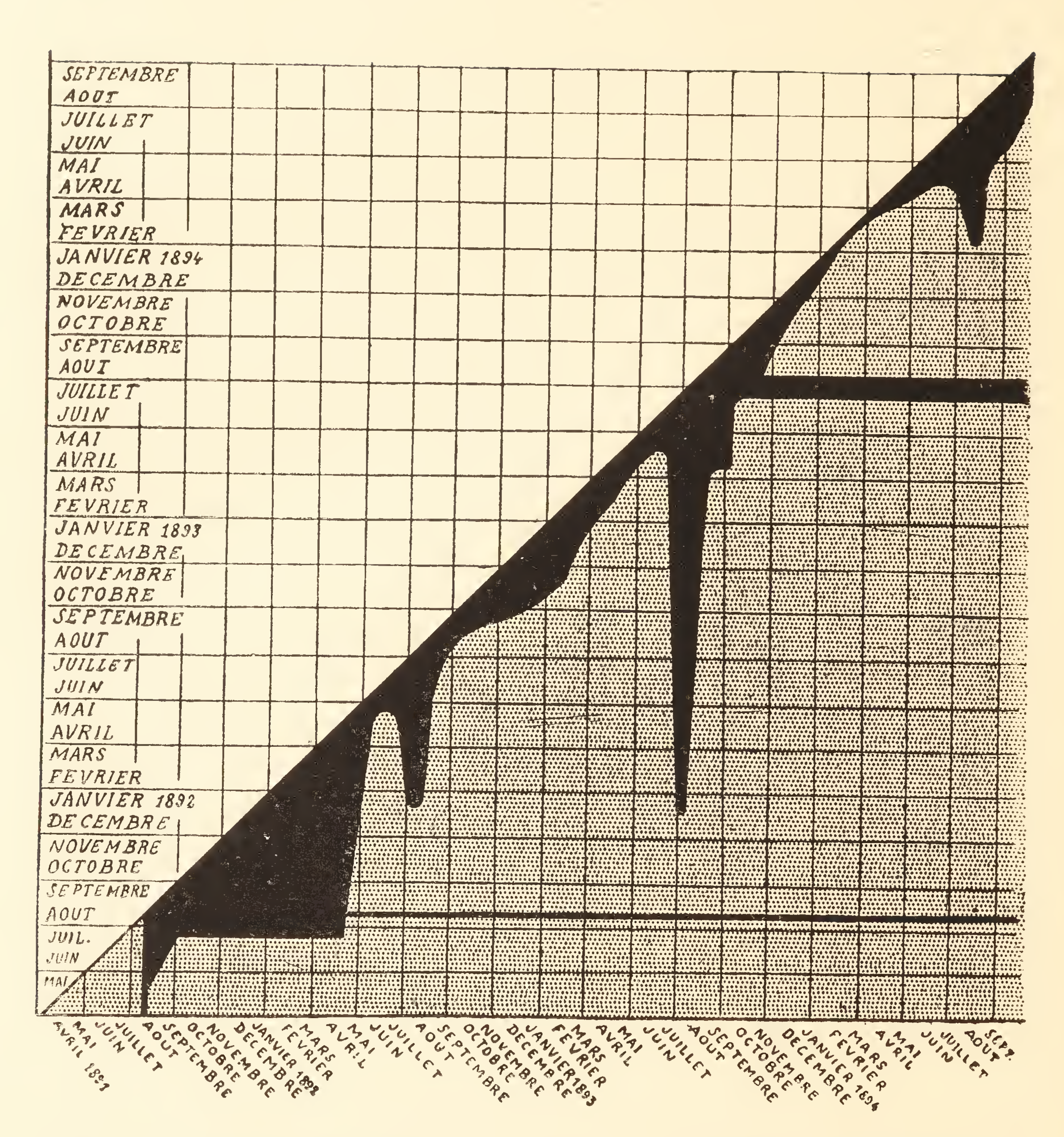


Fig. 11. — Schéma d'une amnésie continue — Cas de Madame D. (1891-1894).

J'ai décrit (fig. 11) trois ans de cette observation; pendant ces trois ans, il n'y a jamais eu de mémoire présente. La ligne qui décrit l'acquisition des souvenirs récents est toujours noire. Laissons de côté les formes inférieures que nous verrons tout à l'heure. Nous avons toujours une amnésie qui persiste, qui dure indéfiniment : l'amnésie antérograde s'est prolongée pendant sept ou huit ans.

Cet exemple est un des cas les plus remarquables qui aient jamais été publiés. J'en ai réuni d'autres autour de celui-là. Vous trouveriez l'étude dans mes leçons sur « *les Névroses et idées fixes* », en 1898, qui reproduisent des articles antérieurs. J'ai signalé une dizaine de cas comparables à la maladie de Korsakoff; aucun ne présente une pareille étendue; c'est un cas extrêmement curieux.

Bien entendu, on a essayé d'étudier ce cas de toutes les manières possibles. En 1892, nous avons fait sur cette malade une première étude qui avait paru extrêmement importante et qui d'ailleurs avait beaucoup frappé Charcot à ce moment, c'est que cette perte de souvenir si curieuse n'était pas aussi réelle, aussi profonde qu'on pouvait l'imaginer. D'abord, il y avait des conduites de la malade qui correspondaient à ce que nous appelons ordinairement des souvenirs, à la condition qu'on ne l'interrogeât pas, qu'on ne lui parlât de rien. Elle avait dans la salle des voisines qui ne lui déplaisaient pas. Quand elle sortait dans le parc de la Salpêtrière, elle allait s'asseoir sur un banc entre ces deux mêmes voisines et non pas entre d'autres, ce qui prouve qu'elle les connaissait et les distinguait des autres.

Mais ce que l'on remarqua dans l'observation, c'est que, dans bien des cas et même la nuit en rêve, il y avait des traces de tous les souvenirs. Elle criait contre le vilain chien jaune qui l'avait mordue, elle parlait des médecins de la Salpêtrière qu'elle appelait des messieurs en tablier blanc; il y avait des

souvenirs récents de ce qui s'était passé le jour même. Le souvenir existait en rêve.

Cette première remarque amena des essais de pratiques hypnotiques. Il fut facile de constater que dans tous les états somnambuliques, n'importe lesquels, on provoquait la réapparition du souvenir d'une manière très facile et qu'en somnambulisme, elle avait des souvenirs correctement. Je me suis même amusé à ce moment à des expériences qui ont beaucoup frappé et qui ont donné de l'importance à ce phénomène du souvenir subconscient qui a joué un rôle plus grand que je ne le souhaitais moi-même. Je montrais que si on distrayait fortement la malade, si une personne l'interrogeait tout en se mettant elle-même derrière elle, on pouvait lui faire écrire ou même lui faire prononcer des mots en rapport avec des souvenirs. Par exemple, on lui demandait de faire des petits calculs, on lui donnait à faire des additions. Pendant qu'elle faisait ces petits calculs, on lui murmurait à l'oreille : « Comment s'appelait votre voisine ? » Elle disait immédiatement le nom très correctement, mais elle le disait étourdiment, sans aucune espèce de réflexion, sans savoir qu'elle l'avait dit, car on ne pouvait pas le lui faire répéter. On pouvait également le lui faire écrire. Il y avait donc conservation des souvenirs.

Qu'est-ce qui était perdu si ce n'était pas le souvenir lui-même?

Pour vous l'expliquer à mon avis, permettez-moi de prendre une comparaison. Je suppose un service d'hôpital. Le médecin-chef a un grand nombre de malades à observer, mais comme il n'en a pas le temps, il a des internes. Il a chargé un élève de faire le petit travail qu'on appelle dans les hôpitaux prendre une observation. Huit jours plus tard, le même médecin revient au lit de la malade; il appelle l'élève qu'il avait chargé de prendre l'observation et la lui demande. L'élève est un peu gêné et troublé; enfin, il donne un papier plus ou moins salement rédigé et quand le médecin a jeté les yeux sur le pa-

pier, il pousse un cri d'indignation : « Mais comment? Les températures de la malade s'arrêtent à dimanche dernier et nous sommes à jeudi. Vous ne me dites pas ce qui s'est passé. Cette observation n'est pas correctement prise ». Le médecin voulait sur un papier particulier, avec un style spécial, avec des formes spéciales, que l'on mît en ordre tous les évènements ayant rapport avec la malade. L'élève s'excuse : « Mais les températures ont été prises par les infirmières, elles sont notées quelque part. Il suffit de me laisser chercher dans mon tablier, je trouverai les petits papiers sur lesquels sont les chiffres. » Le médecin n'accepte pas cela : « Je n'ai pas le temps de vous laisser fouiller dans vos poches ; cette observation n'est pas prise, il faut la prendre correctement ».

Réfléchissons à ce cas. Ce n'est pas réellement une absence de souvenir. Les températures ont été prises, ont été notées; seulement tout cela, ce sont des fiches errantes de tous les côtés; cela n'a pas été rangé.

Si le médecin était psychologue, il emploierait le mot barbare que nous avons proposé dans la dernière leçon, il dirait : « Vous avez pris les souvenirs, vous ne les avez pas présentifiés, ils ne sont pas classés, ils ne sont pas mis au courant ». Et l'élève, d'ailleurs, plus ou moins, va travailler, reprendre les documents et remettre son observation au courant.

Cela nous apprend immédiatement quelque chose. Dans le cours de la vie, vous avez déjà vu que la société ou l'évolution nous a chargés d'une foule d'obligations plus ou moins ennuyeuses. Dans la précédente leçon, je vous ai fait remarquer que la police peut très bien nous dire : « Qu'est-ce que vous faites-là? » c'est-à-dire : Quel est votre présent maintenant? Quelle est votre action présente?

On nous force d'avoir un présent. C'est déjà ennuyeux et compliqué. Mais bien plus que cela, nous sommes en présence d'un chef de service d'hôpital qui force chacun de nous à une corvée bien bizarre, il nous oblige à prendre l'observation de

nous-mêmes; nous sommes forcés de tenir au courant notre observation et, à chaque moment, on peut nous demander de présenter notre observation, c'est-à-dire d'être capables de relater dans un style spécial ce que nous avons fait ce matin, hier, ce que nous ferons demain. Présentifier notre observation, c'est la mettre en rapport avec la date, avec l'heure où nous sommes, avec un passé réel et un avenir réel, et si nous répondons comme l'élève du service : « Je sais vaguement tout cela, je dois savoir ce que j'ai fait hier, je suis sûr qu'en cherchant je retrouverai mes notes », on nous dira, comme le chef de service : « Cela m'est bien égal, ce n'est pas à moi à fouiller dans vos souvenirs, il faut qu'ils soient mis en ordre. Sachez donc prendre votre observation et la tenir au courant ».

Eh bien, cette pauvre Madame D., qu'a-t-elle donc perdu? Elle n'a pas perdu réellement le souvenir puisqu'en rêve, en somnambulisme, dans les écritures automatiques, elle a les souvenirs; mais ces souvenirs, elle les a mis sur des petits bouts de papier, dans son tablier, n'importe où; elle ne les a pas classés et surtout, ils ne sont pas présentifiés, ils ne sont pas rangés en passé et en avenir par rapport aux dates réelles où nous sommes; c'est là ce que nous lui reprochons.

L'amnésie antérograde nous montre donc plusieurs petites notions intéressantes qui s'ajoutent à nos études sur la présentification. Nous avons vu qu'elle nous apprend à distinguer le présent réel et le présent fictif, et qu'elle nous oblige à présentifier tous les évènements de la vie.

Malheureusement, les choses vont se compliquer si nous tenons compte de l'amnésie rétrograde. Il est bien rare que l'amnésie soit purement antérograde. Peut-être, dans la maladie de Korsakoff, est-elle surtout antérograde, plutôt que rétrograde, mais elle l'est toujours un peu. En général, dans tous les troubles de ce genre, il y a des oublis du passé en même temps que des oublis du présent, et vous n'avez qu'à voir le schéma de l'évolution de Mme D. Vous constatez que la maladie a débuté

par une très grave amnésie rétrograde qui remontait jusqu'en avril de l'année précédente : L'accident étant arrivé au mois de juillet, il y avait quatre ou cinq mois de supprimés. Ensuite, l'amnésie rétrograde a toujours accompagné l'amnésie antérograde.

Il y a, dans le cours de ce schéma, des incidents très curieux, très amusants, des pointes qui tombent en bas, qui descendent profondément, qui reculent en arrière. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire qu'à certains moments de la vie, il y a tout d'un coup une poussée d'amnésie rétrograde qui va très loin. Si vous faisiez attention à ce schéma, vous verriez que ces poussées d'amnésie rétrograde sont séparées les unes des autres par douze mois. Cela correspond au fameux phénomène de l'anniversaire chez les femmes nerveuses. S'il survient un accident au mois d'avril, il faut vous défier beaucoup du mois de l'année suivante; à ce moment, elle recommence en général les mêmes crises de nerfs, les mêmes accidents d'indigestion, les mêmes troubles qu'elle a présentés l'année précédente. Il faut ici au moins trois ans pour que l'amnésie rétrograde diminue et que l'anniversaire amène des troubles moins graves. Dans l'intervalle de ces rechutes, il y a des amnésies rétrogrades qui sont petites, quelquefois même très petites, portant sur quelques jours, mais il y a toujours une amnésie rétrograde en même temps qu'une amnésie antérograde.

Cette amnésie rétrograde n'est pas aussi facile à comprendre que notre amnésie précédente. En effet, l'amnésie rétrograde porte sur des souvenirs anciens, mais des souvenirs anciens qui ont déjà été organisés plus ou moins complètement. C'est comme si, dans le service d'hôpital dont je vous parlais il y a un instant, le malheureux élève présentait une observation bien plus en désordre que précédemment. Dans le cas précédent, il a oublié de mettre au courant l'observation depuis le dimanche jusqu'au jeudi, mais le chef serait encore bien plus furieux s'il devait dire à l'élève : « Votre observation était au

arrivés hier, ne sont pas du tout pareils, ils ne sont pas devenus des habitudes.

En un mot, les souvenirs se transforment par le temps; ils perdent leur précision, mais ils gagnent de la force et de la netteté; ils gagnent de l'organisation. Le travail de présentification des souvenirs se fait perpétuellement au cours de la vie, avec un travail de simplification. Nous avons des souvenirs d'hier qui sont beaucoup plus nombreux et d'une présentation difficile, et peu à peu, nous ne retenons de la journée d'hier qu'ou ou deux évènement qui sont typiques mais, eux, sont bien classés, bien répartis par rapport au passé et à l'avenir. Il y a un travail de simplification et de présentification qui se fait perpétuellement, dans cette observation de nous-mêmes que nous sommes obligés de construire quand nous vivons.

Ce travail permet de classer; c'est comme l'observation médicale qui est de mieux en mieux faite, jusqu'au stade où elle sera imprimée dans la « Presse médicale », où alors elle sera tout à fait précise, courte, nette, avec ses dates exactes et ses faits importants. Il en est ainsi au cours de notre vie et, peu à peu, les souvenirs difficiles deviennent faciles.

Or, chez nos malades, que se passe-t-il? Ils ne peuvent faire que les actes de mémoire faciles; ils ne peuvent pas faire les actes de mémoire difficiles, et dès qu'il y a une difficulté, ils s'arrêtent. Nous faisons exactement comme eux dans une foule d'actions. Nous sommes en train de ranger des livres dans une bibliothèque, le travail marche bien pendant un certain temps; malheureusement, voilà un volume qui a un format énorme peu en rapport avec les dimensions du casier ; nous voilà émus, ennuyés; nous faisons la réflexion qu'il faudrait déranger les rayons et tous les livres qui y sont déjà rangés. Oh! que cela va être ennuyeux! Alors, nous mettons tous les livres par terre, nous continuerons une autre fois. C'est ce que font tous les paresseux ; dès qu'ils rencontrent une difficulté, ils s'arrêtent.

La mémoire rétrograde nous montre qu'il y a une difficulté dans le caractère récent du souvenir.

C'est un peu ce que nous disions dernièrement quand je vous faisais remarquer que le passé se divise en plusieurs périodes. Il y a le passé immédiat, il y a le passé récent, le passé lointain et le passé vague. Chacun de ces passés présente des caractères particuliers. Le passé récent est accompagné de sentiments, il a des côtés amusants ou ennuyeux. Le passé lointain est allégé et devient beaucoup plus facile à ranger.

La mémoire rétrograde nous a montré qu'il y a dans l'organisation du présent des degrés de facilité et de difficuté. Dans la prochaine leçon nous continuerons cette étude, en examinant les amnésies localisées.

9 Février 1928.

XVII. Les amnésies localisées.

Mesdames,

Messieurs,

NOUS avons encore aujourd'hui une leçon facile dans laquelle je vous rappellerai d'anciennes observations que vous connaissez tous et dans laquelle nous aurons à faire des applications simples des théories que nous avons étudiées précédemment. Dans la prochaine leçon, nous reprendrons des analyses un peu plus abstraites, un peu plus difficiles à propos des croyances qui se surajoutent à la mémoire et à la connaissance du temps. Aujourd'hui, nous continuons notre étude sur les amnésies et nous parlons des amnésies localisées. Les amnésies que nous avons étudiées dans la précédente leçon sous le nom d'amnésies antérogrades et rétrogrades, étaient déjà en quelque sorte localisées à une certaine période du temps; mais je vous ai fait remarquer que, dans les amnésies antérogrades et rétrogrades, la localisation se faisait par rapport à un certain point du temps qui était le début de l'accident amnésique, ce point du temps étant considéré comme le présent du sujet, et

qu'on transportait ce présent dans le passé et même dans l'avenir; il devenait un présent fictif. C'est par rapport à ce présent qu'on ordonnait les amnésies, les périodes dont le souvenir est effacé.

Les amnésies localisées portent également sur une certaine période, mais une certaine période plus vague, qui ne se rattache pas nettement à un présent déterminé, soit à un présent réel, soit à un présent fictif. Il s'agit d'individus qui ont des oublis sur une époque quelconque de leur vie, quelquefois même une époque future qu'ils ne peuvent pas se représenter, le plus souvent une époque passée ; cette époque est quelconque, l'amnésie peut porter sur un évènement qui est arrivé il y a dix ans. Ce qui caractérise ces amnésies localisées, c'est qu'il y a toujours une période de mémoire correcte entre le moment présent et le moment sur lequel porte l'amnésie.

Si nous nous reportons à des schémas comme ceux que je vous ai indiqués, vous voyez par exemple que l'amnésie forme un carré noir au milieu d'une surface qui est restée ombrée en gris. Il y a souvenir de certaines périodes et il y a oubli des autres, et l'amnésie se place au milieu d'un ensemble de souvenirs corrects. C'est un individu qui aujourd'hui vous racontera ce qu'il a fait hier et avant-hier, puis qui s'arrêtera étonné si vous lui demandez l'emploi du mois précédent ; cette période semble disparue totalement de sa conscience. Tantôt cette lacune est nette et consciente et le malade se rend compte qu'il y a une période de sa vie, n'importe laquelle, dont il ne peut pas parler. Tantôt, le plus souvent, l'amnésie n'est pas consciente; l'individu soutient qu'il a le souvenir de toute sa vie et il passe cette période. C'est uniquement quand on l'interroge qu'il se rend compte qu'il ne peut rien dire sur tel mois de l'année passée (fig. 12).

En général d'ailleurs, ces amnésies sont toujours plus ou moins inconscientes. Le sujet ne découvre qu'il y a amnésie que s'il consulte le calendrier et que s'il essaie de s'interroger lui-

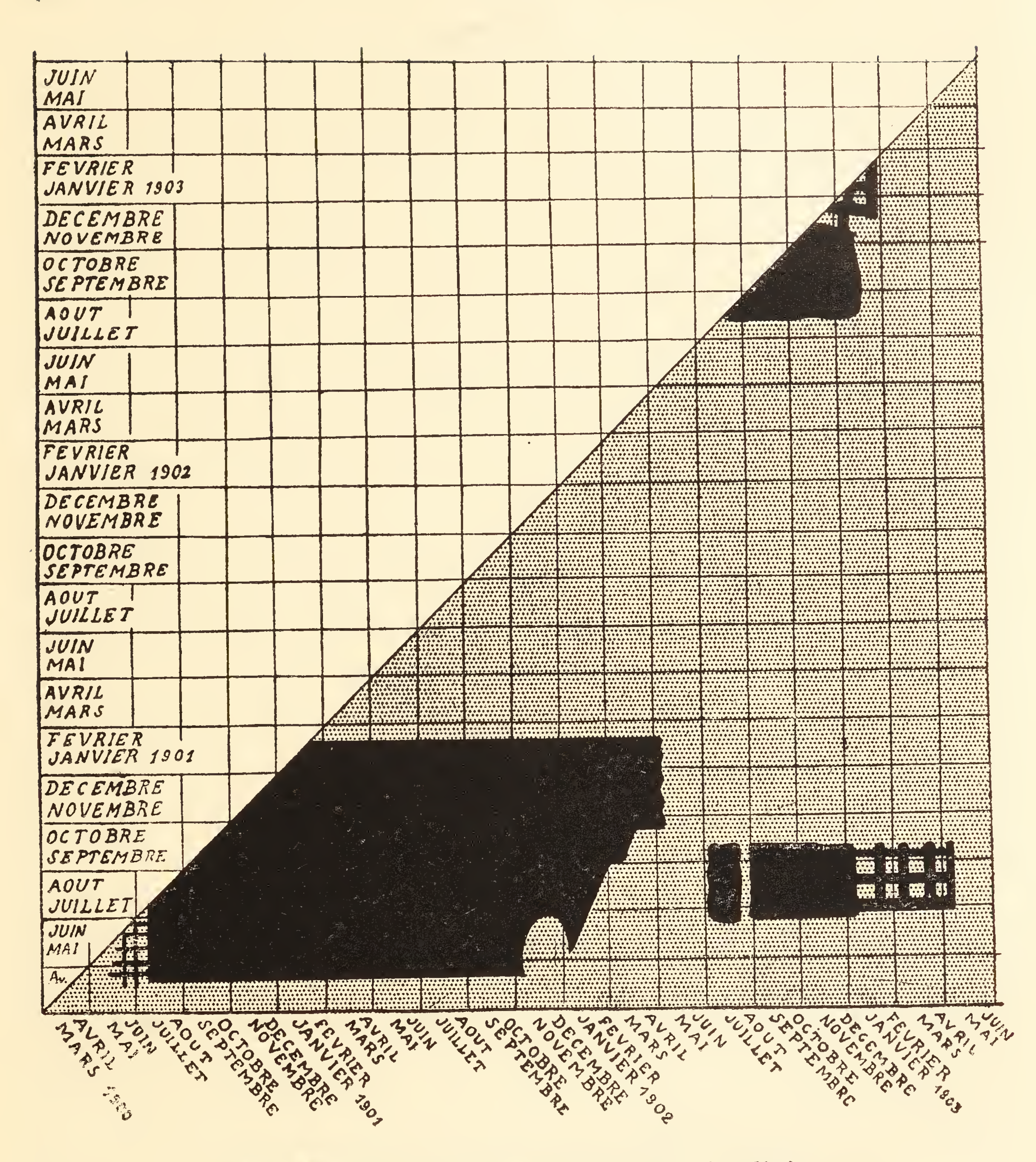


Fig. 12. Schéma figurant une amnèsie localisée

même comme feraient les autres, en invoquant une histoire continue de sa vie. C'est un trouble dans le récit, dans l'observation que nous devons perpétuellement faire de notre vie.

Autrefois, quand nous parlions des amnésies localisées, nous étions heureux de les rapprocher d'un autre groupe de phénomènes que nous appelions les amnésies systématiques, et nous disions que les amnésies localisées sont une variante des amnésies systématiques. Une amnésie systématique porte sur un certain groupe d'actions d'un certain genre qui se rattachent les unes aux autres, de manière à former une unité.

Voici par exemple un comptable qui a toujours été bon calculateur et qui, à un moment donné, ne peut plus compter, ne se rappelle plus rien de ce qui a rapport aux chiffres. D'ailleurs, à part cela, il vous racontera tout ce qui est arrivé; il a oublié les comptes et rien d'autre.

Voici une ouvrière qui avait appris et qui faisait très bien les chapeaux. Elle se plaint de ne plus rien savoir par rapport aux chapeaux des dames; elle ne sait plus par où l'on commence, par où l'on termine.

Voici une pauvre veuve analogue à celle dont je vous parlais à plusieurs reprises, qui se plaint comme symptôme caractéristique qu'elle a oublié la figure de son mari et tout ce qui se rapporte à l'aspect physique de son mari. Elle a perdu un système de souvenirs.

Cette étude, ce rapprochement nous intéressaient autrefois parce qu'ils nous permettaient de considérer les souvenirs comme des actions, comme des conduites, et de dire que les amnésies se rattachaient aux paralysies, que c'était un phénomène du même genre. Il y avait intérêt à cela il y a une trentaine d'années, quand nous commencions seulement à rapprocher tous les phénomènes psychologiques des actions et des conduites. Aujourd'hui, cet intérêt n'est plus aussi grand. Vous êtes habitués à ce que nous considérions toujours tous les phénomènes psychologiques comme des conduites. Il est clair d'avance

que les amnésies sont des sortes de paralysies et cette étude n'a pas grande importance.

Cette comparaison d'ailleurs ne peut pas être faite d'une manière très précise; il y a à cela quelques dangers. En effet, dans les exemples que je vous citais, il s'agit beaucoup plus de perte d'éducation, d'habitudes, de ce que nous avons appelé ici des pertes de tendances, que de la perte d'un souvenir particulier. L'ouvrière dont le métier consiste à faire des chapeaux de dame et qui ne sait plus faire ces chapeaux, a-t-elle vraiment une amnésie, a-t-elle vraiment perdu des souvenirs? Pas précisément. Le souvenir, je le répète depuis le commencement de ce cours, consiste essentiellement dans un récit, dans une parole. Cette ouvrière n'a pas à parler pour faire ses chapeaux, et d'ailleurs il ne lui manque aucun récit; ce qui lui manque c'est de la conduite des doigts, des yeux, de l'habitude; elle a beaucoup plus perdu des éducations qu'elle n'a perdu des véritables souvenirs.

Il ne faudrait donc pas trop mêler les amnésies aux paralysies. Nous savons en général qu'il y a identité de conduite dans tous ces phénomènes, que les amnésies sont des paralysies d'une certaine espèce. Nous sommes obligés d'insister sur l'espèce caractéristique de l'amnésie; c'est une paralysie qui n'est pas celle des doigts ni celle des membres; c'est une paralysie d'une parole particulière, et il n'y a pas grand intérêt à mêler trop aujourd'hui les amnésies localisées à ces amnésies systématiques. Ce n'est que dans des cas tout particuliers, quand l'individu aurait perdu un récit déterminé d'un certain genre que l'on pourrait faire ce rapprochement. Les amnésies localisées doivent porter sur des périodes de temps beaucoup plus que sur des systèmes de souvenirs.

Ces amnésies qui portent au hasard dans le passé, sur certaines périodes du temps, sont extrêmement nombreuses.

Autrefois, il y a cinquante ou quarante ans, on s'en occupait beaucoup, quand on commençait l'analyse psychologi-

que. Puis il y a eu une période d'indifférence. J'ai le sentiment que ces études recommencent et qu'aujourd'hui, on va s'y intéresser davantage.

Nous observons ces amnésies localisées dans beaucoup de circonstances. Les plus typiques font porter l'amnésie sur une période de la vie qui n'a pas été normale, qui a été remplie par des sortes de conduites et d'actions que nous considérerions comme pathologiques si nous y assistions. Nous ne sommes pas très étonnés que cette période ait été oubliée puisque, d'avance, nous la considérons comme singulière, comme différente du reste de la vie.

L'exemple typique sera celui des amnésies qui surviennent à la suite de divers accidents épileptiques. Un épileptique a non seulement des convulsions, mais il a des délires, des impulsions de tout espèce. Il peut pendant dix minutes ou pendant plusieurs heures, se conduire d'une manière très anormale, faire des actes de violence et même des meurtres et on voit très bien que, pendant cette période, il n'est pas normal. Il ne parle pas en général, il ne comprend pas ce qu'on lui dit, il n'a pas conscience de ce qu'il fait. Quand la période est terminée, il y a une lacune dans sa mémoire qui porte sur ces minutes ou ces heures remplies par le délire épileptique. Cette amnésie particulière est très connue des tribunaux ; elle joue un rôle dans les diagnostics et dans l'attribution de circonstances atténuantes. C'est le cas typique d'une amnésie portant sur une période qui a été anormalement constituée.

Dans beaucoup de maladies mentales, il en sera de même. Je vous rappelle les différentes formes de confusion mentale, que la confusion soit déterminée par n'importe quelle intoxication. Dans la période de confusion, l'individu est dans un état qui se rapproche du délire épileptique, il n'est pas normal, il parle très mal. Quand il parle, il répond mal aux questions, il n'est pas orienté, ne sait pas où il est ni à quelle période et, quand la période de confusion se termine, il n'en a pas du tout le

souvenir. Que la confusion dure quelques minutes, ou bien qu'elle dure plusieurs jours ou même des mois, c'est une période qui sera oubliée.

Dans tous les troubles où l'état mental se rapproche des confusions et des délires épileptiques, il en sera de même. Vous aurez quelquefois des amnésies après les grands états mélancoliques. J'ai eu l'occasion d'en observer un très grand nombre. Je me souviens d'une malheureuse qui, pendant plusieurs semaines, a été entre la vie et la mort, dans un état de stupeur mélancolique qui avait amené des troubles organiques très graves. Elle délirait complètement et se croyait poursuivie par des lions et des sangliers. Elle avait peur de tout le monde, elle racontait une foule d'histoires. Dans la période suivante, quand elle n'a eu qu'une mélancolie ordinaire avec délire, elle avait oublié cet état de stupeur délirante.

Nous avons donc tout un groupe très net d'état anormaux qui ne laissent pas de souvenirs.

Il y a un second groupe d'amnésies localisées plus bizarres, quelquefois plus amusantes, dans lesquelles l'amnésie porte sur des périodes qu'à première vue nous ne considérons pas comme anormales. L'individu a une conduite ordinaire, si bien, d'ailleurs, que toutes les personnes qui l'ont vu, qui l'ont entouré n'ont pas soupçonné que son état fût maladif ; on l'a considéré comme normal et cependant cette période-là semble ne pas laisser de souvenirs. Les souvenirs ont disparu de tout ce qui se rapportait à cette date.

Arrêtons-nous un instant sur les observations que vous connaissez bien et qui ont leurs caractères amusants. Il est bon de les rappeler, ne fût-ce que pour les mettre en place, pour les ranger dans des groupes d'états pathologiques. Il faudrait ici consacrer un long temps à l'étude d'un bien joli phénomène pathologique qui intéressait beaucoup autrefois et qu'on appelle les fugues. Certains individus se sauvent dans des pays étrangers et, là, se conduisent si normalement que tous les gens qui les

rencontrent leur parlent et leur demandent des services. On les considère comme tout à fait ordinaires. Au bout d'un certain temps, ils se réveillent avec étonnement, se demandant pourquoi ils sont là et ce qu'ils viennent faire. Ils ont oublié toutes ces périodes.

Reprenons quelques exemples de fugues. Nous les avons ici étudiées depuis bien des années avec grands détails. Un cas nous a beaucoup intéressé en 1891-1892 ; il a provoqué dans le service du professeur Raymond des études analogues à celles dont je parlais dans la précédente leçon sur la célèbre Mme D..., de Charcot.

On nous a amené à la Salpétrière, en 1891, un homme de trente-cinq ans dont la situation était plutôt élevée, qui était chef d'une gare de chemin de fer dans une petite ville. Cet homme arrivait en racontant lui-même son histoire de la façon suivante :

Il avait eu une vie aventureuse, il avait pris part à des explorations dans l'Afrique Centrale, d'où il avait rapporté, comme bénéfice principal, la fièvre paludéenne. Il s'était beaucoup intéressé à ces voyages, mais, fatigué par les maladies, les fièvres, il s'était marié, avait un enfant de quatre ans ; il se sentait heureux et très tranquille.

Pendant une période, il s'était trouvé seul à la maison ; sa femme et son enfant étaient absents depuis quelques jours. Les amis qu'il avait dans la ville l'entouraient et l'invitaient. Un jour qu'il était sorti de la petite station du chemin de fer, un ami qui le rencontre l'invite à faire une partie de billard au café. Il raconte lui-même tout ce qui s'est passé : on l'a fait boire un peu, mais il se souvient exactement qu'il n'a pas dépassé trois bocks, ce qui n'était pas bien considérable et ne devait pas amener une ivresse très grave. A la fin de sa partie de billard, son ami lui fait remarquer qu'il est seul à la maison et le prie de venir dîner quand il aura fini son travail. Il répond sur la porte du café : « Bien, c'est entendu », puis il s'éloigne. Il se souvient

encore qu'il se dirigeait vers la station et vers son bureau, où il avait à travailler, et que, en traversant un pont sur le chemin de fer, il a senti une violente douleur à la nuque, cette violente douleur occipitale si caractéristique des névropathes et qui se retrouve dans toutes sortes de dépressions.

Après cette douleur, il ne sait pas du tout ce qui est arrivé. Tout ce dont il se souvient, c'est qu'il s'est réveillé couché par terre dans un champ de neige. C'était une singulière situation. Il s'est relevé très péniblement. Il ne savait pas où il était. Il a remarqué sur le sol des rails de tramway ; il les a suivis et il est arrivé à une autre station de chemin de fer qui était la station du chemin de fer du Nord à Bruxelles, c'est-à-dire très loin de sa petite ville de France, et qu'il ne connaissait pas du tout. Une fois arrivé là, il a cherché un télégraphe et il a télégraphié chez lui.

Comme on était fort effrayé de son absence qui avait duré douze jours, on lui envoya des secours et on le rapatria. Il ne sait rien de ce qui s'est passé dans l'intervalle. Ce n'est qu'après un certain temps, trois semaines ou un mois de soins, d'essais de différentes espèces de suggestions qu'il a peu à peu tout retrouvé minutieusement.

Après la douleur qu'il a ressentie sur le pont du chemin de fer, il a éprouvé un sentiment de peur et d'anxiété ; il se croyait poursuivi par la police. Il s'est sauvé dans les faubourgs de la petite ville en essayant de se dissimuler. Il a passé la nuit comme il a pu, dans un hôtel borgne quelconque et, dès l'aube, il s'est rendu au chemin de fer, mais non pas à sa gare, où il savait être reconnu ; il s'est dirigé vers une autre station du chemin de fer dans la campagne. Notez ces précautions, cette réflexion de ne pas prendre le chemin de fer dans sa propre petite ville parce qu'il savait y être connu, mais de le prendre dans la campagne à une station assez éloignée.

Il a pris le train et s'est fait transporter en Belgique ; il s'est arrêté dans différentes villes en cherchant des situations

rencontrent leur parlent et leur demandent des services. On les considère comme tout à fait ordinaires. Au bout d'un certain temps, ils se réveillent avec étonnement, se demandant pourquoi ils sont là et ce qu'ils viennent faire. Ils ont oublié toutes ces périodes.

Reprenons quelques exemples de fugues. Nous les avons ici étudiées depuis bien des années avec grands détails. Un cas nous a beaucoup intéressé en 1891-1892 ; il a provoqué dans le service du professeur Raymond des études analogues à celles dont je parlais dans la précédente leçon sur la célèbre Mme D..., de Charcot.

On nous a amené à la Salpétrière, en 1891, un homme de trente-cinq ans dont la situation était plutôt élevée, qui était chef d'une gare de chemin de fer dans une petite ville. Cet homme arrivait en racontant lui-même son histoire de la façon suivante :

Il avait eu une vie aventureuse, il avait pris part à des explorations dans l'Afrique Centrale, d'où il avait rapporté, comme bénéfice principal, la fièvre paludéenne. Il s'était beaucoup intéressé à ces voyages, mais, fatigué par les maladies, les fièvres, il s'était marié, avait un enfant de quatre ans ; il se sentait heureux et très tranquille.

Pendant une période, il s'était trouvé seul à la maison ; sa femme et son enfant étaient absents depuis quelques jours. Les amis qu'il avait dans la ville l'entouraient et l'invitaient. Un jour qu'il était sorti de la petite station du chemin de fer, un ami qui le rencontre l'invite à faire une partie de billard au café. Il raconte lui-même tout ce qui s'est passé : on l'a fait boire un peu, mais il se souvient exactement qu'il n'a pas dépassé trois bocks, ce qui n'était pas bien considérable et ne devait pas amener une ivresse très grave. A la fin de sa partie de billard, son ami lui fait remarquer qu'il est seul à la maison et le prie de venir dîner quand il aura fini son travail. Il répond sur la porte du café : « Bien, c'est entendu », puis il s'éloigne. Il se souvient

encore qu'il se dirigeait vers la station et vers son bureau, où il avait à travailler, et que, en traversant un pont sur le chemin de fer, il a senti une violente douleur à la nuque, cette violente douleur occipitale si caractéristique des névropathes et qui se retrouve dans toutes sortes de dépressions.

Après cette douleur, il ne sait pas du tout ce qui est arrivé. Tout ce dont il se souvient, c'est qu'il s'est réveillé couché par terre dans un champ de neige. C'était une singulière situation. Il s'est relevé très péniblement. Il ne savait pas où il était. Il a remarqué sur le sol des rails de tramway ; il les a suivis et il est arrivé à une autre station de chemin de fer qui était la station du chemin de fer du Nord à Bruxelles, c'est-à-dire très loin de sa petite ville de France, et qu'il ne connaissait pas du tout. Une fois arrivé là, il a cherché un télégraphe et il a télégraphié chez lui.

Comme on était fort effrayé de son absence qui avait duré douze jours, on lui envoya des secours et on le rapatria. Il ne sait rien de ce qui s'est passé dans l'intervalle. Ce n'est qu'après un certain temps, trois semaines ou un mois de soins, d'essais de différentes espèces de suggestions qu'il a peu à peu tout retrouvé minutieusement.

Après la douleur qu'il a ressentie sur le pont du chemin de fer, il a éprouvé un sentiment de peur et d'anxiété ; il se croyait poursuivi par la police. Il s'est sauvé dans les faubourgs de la petite ville en essayant de se dissimuler. Il a passé la nuit comme il a pu, dans un hôtel borgne quelconque et, dès l'aube, il s'est rendu au chemin de fer, mais non pas à sa gare, où il savait être reconnu ; il s'est dirigé vers une autre station du chemin de fer dans la campagne. Notez ces précautions, cette réflexion de ne pas prendre le chemin de fer dans sa propre petite ville parce qu'il savait y être connu, mais de le prendre dans la campagne à une station assez éloignée.

Il a pris le train et s'est fait transporter en Belgique ; il s'est arrêté dans différentes villes en cherchant des situations

qui lui permettraient de gagner sa vie. Il a rencontré une foule de difficultés et il lui est arrivé une foule d'incidents bizarres ; en particulier, il a voulu s'engager comme soldat pour les Indes néerlandaises ; il s'en est fallu de peu qu'il ne partît pour les Indes et qu'il ne disparût bien loin. Un autre jour, il a rencontré une personne charitable qui lui a donné une lettre de recommandation pour une institution où on fournissait du travail. Cette lettre, il l'avait encore dans sa poche, elle a même joué un rôle dans le réveil des souvenirs.

Après avoir erré et supporté toute espèce de misères, couché à la dure pour ainsi dire sans manger, il est arrivé dans un champ de neige, avec l'idée fixe que c'était la fin de sa vie et qu'il allait mourir. Il s'est couché dans la neige afin, se disait-il à lui-même, d'y mourir. Une fois étendu par terre, il a trouvé que c'était peu confortable. Il lui est venu à l'esprit une pensée étrange sur laquelle j'attire un peu votre attention ; pour la première fois depuis dix jours, il s'est rappelé qu'il avait une famille et il s'est fait cette réflexion bizarre : « Mais puisque je meurs maintenant, pourquoi ma femme n'est-elle pas près de moi pour m'assister dans ce moment cruel ? Elle devrait être là, il faudrait l'appeler. »

Au lieu de l'appeler, le souvenir de sa femme a tout simplement provoqué le réveil. C'est à ce moment qu'il s'est relevé, a suivi les rails de tramway et a repris conscience.

Voilà donc une période dans laquelle notre homme a été, au fond, tout à fait correct, tellement correct qu'on voulait l'engager comme soldat pour les Indes, qu'on lui a offert des travaux et que des institutions de charité se sont occupées de le placer quelque part. Il n'a pas été arrêté par la police, qui était pourtant à ses trousses ; personne n'a rien remarqué et cependant il ne peut rien retrouver de cette période, son esprit est totalement vide sur elle. Il faut une éducation spéciale de trois semaine à un mois pour rappeler tous ses souvenirs.

Pour vous donner un autre exemple de ces états curieux

de l'esprit qui illustrent bien nos amnésies, je vous rappelle une observation notée il y a longtemps, quand nous étions les uns et les autres beaucoup plus jeunes. C'est celle d'un sujet que nous appelions en plaisantant le petit Rou. Je l'ai décrite bien souvent (*Névroses et Idées fixes*, 1898, tome II, p. 256).

Le fond de l'histoire est le suivant : Ce garçon névropathe avait dans son enfance, vers l'âge de dix ou onze ans, assisté à des conversations entre des vieux marins ; il était dans un café où, peut-être, on l'a fait boire un peu et, pendant l'ivresse, il écoutait avec admiration les récits des marins sur les pays tropicaux. Il avait l'âme remplie de visions de palmiers et de négresses. Il n'avait qu'une idée en tête, c'était de les rejoindre et d'aller lui aussi dans ces pays exotiques. Malheureusement, la destinée n'est pas toujours favorable aux rêves de notre esprit ; sa carrière était tout simplement celle de garçon épicier, ce n'est pas tout à fait pareil Il était très malheureux et, de temps en temps, il revenait à ses rêveries de voyages dans les pays tropicaux. Cependant, il se comportait très correctement, faisait très bien son petit métier.

De temps en temps, une dizaine de fois dans l'observation qui a duré plusieurs années, il lui arrivait l'incident suivant : si on le laissait boire un peu et même très peu, il ne rentrait pas chez lui. Il partait droit devant lui, il allait se promener vers un certain but. Son but, c'était d'atteindre la mer.

Au commencement, il partait dans la direction de l'Ouest. Malheureusement, il était plus difficile qu'il ne pensait d'arriver à la mer et, au bout d'un jour ou deux, il était épuisé, fatigué, il n'avait pas mangé, il ne pouvait plus avancer, il était malade.

Remarquons, d'ailleurs, que, de temps en temps, il arrivait des incidents. En particulier, il recevait la pluie d'un orage et cette pluie le troublait ; vous verrez tout à l'heure ce qu'elle amène.

Enfin, au bout de quatre ou cinq jours, tout à fait épuisé, il se faisait recueillir par une maison charitable quelconque et,

là, il se réveillait, racontait d'où il venait, indiquait son nom, sa famille, son adresse. On écrivait et on le rapatriait.

Je voudrais insister sur le récit d'une fugue qui est vraiment pittoresque. Un certain jour, il partait avec une réflexion beaucoup plus approfondie. Il se disait en lui-même : « Ce qui a amené l'échec des promenades précédentes, ce qui a fait que je ne suis pas arrivé au bord de la mer, c'est que je mourais de faim ; je n'avais pas de quoi manger et, pour arriver au bord de la mer, il faudrait avoir un peu d'argent. » Comme il était très honnête d'ailleurs, il se fit à l'idée que, pour arriver au bord de la mer, il faudrait gagner sa vie en route et chercher à trouver un métier qui le permît, tout en avançant vers la mer. Or, il avait découvert un métier bien intéressant. Sur les canaux qui existent en France, il y a des employés qui remorquent les bateaux en ayant une corde sur le dos Il arriva à s'engager sur un bateau qui descendait vers le sud ; on marchait vers la Méditerranée, c'était plus loin, mais on arrivait tout de même. La fugue a duré trois mois entiers. Pendant trois mois, il a marché de cette façon en tirant son bateau.

Dans les souvenirs qu'il nous raconte plus tard en état hypnotique, il est drôle quand il raconte la volupté qu'il éprouvait. Il couchait sur le plancher humide du bateau, il était mal nourri, recevait des coups de trique et il était au comble du bonheur. Il avait comme compagnon un âne nommé Cadet qui tirait la corde avec lui ; à eux deux, ils étaient parfaitement heureux.

Dans une circonstance fâcheuse, il est tombé à l'eau et cette eau a amené un certain trouble, comme la pluie dans les expéditions précédentes. Il avait l'air étrange, ne savait pas ce qu'il faisait là. Après quelques instants de repos, il reprenait son plaisir et son espoir de marcher vers la mer.

Malheureusement, son bateau s'arrêta dans une petite ville d'Auvergne et le patron refusa d'aller plus loin. Le petit Rou quitta le bateau et chercha un autre métier où on avançait.

vers le Sud. Il découvrit un vieux raccommodeur de porcelaine qui avait besoin d'un petit domestique. Il s'engagea avec lui et tous les deux cheminaient le long des routes, vers le Sud, en raccommodant des porcelaines.

Il arriva un instant très étrange avec ce vieux raccommodeur. Une certaine journée, qui était à la date du 15 août, les deux compères qui marchaient ainsi avaient fait une bonne récolte d'argent ; ils avaient raccommodé pas mal de plats cassés. A la fin de la journée, le vieux raccommodeur dit à son petit employé : « Nous avons le droit aujourd'hui de nous payer un bon dîner. Tout justement, c'est la fête de sainte Marie, célébrons-la. » Le petit employé avait complètement changé de figure, il tremblait de tous ses membres et se mit à regarder son patron en disant : « Mais qui êtes-vous ? Pourquoi suis-je avec vous ? Qu'est-ce que je fais là ? Où est ma famille ? Vous avez prononcé le nom de ma mère, cela m'a rappelé ma maison et je ne veux pas être sur les grandes routes avec vous, il faut que je rentre chez moi. »

Le raccommodeur ne comprit rien et voulut garder le petit employé. On se disputa. On alla devant le maire d'une petite localité qui, pour trancher le différend, télégraphia à la mère. Celle-ci répondit immédiatement qu'il fallait lui ramener son fils.

Je vous fais remarquer, chemin faisant, que notre bonhomme se réveille quand on prononce le nom de sa mère, de même que tout à l'heure, notre directeur d'une gare de chemin de fer se réveillait quand il pensait à sa femme. Il y a là un fait psychologique à noter. Remarquons également que ce souvenir de la mère et de la femme n'était pas venu une seule fois pendant les dix jours de la fugue du chef de gare et pendant les trois mois de la fugue du petit Rou. Ce souvenir, dès qu'il a été évoqué par quelqu'un qui était à leurs côtés, ramène tout de suite en eux le souvenir de la vie normale.

Les fugues de ce genre sont innombrables. Il y en a des quantités. Je vous ai fait remarquer que le souvenir revenait

à propos d'un nom particulier. Je vous ai dit aussi que ce petit Rou a été troublé deux fois par l'eau, qu'il a été mouillé dans la forêt de Saint-Germain et qu'il est tombé à l'eau dans le canal. Chose bizarre, quand il a fini la fugue, il se souvient de ces deux circonstances, mais de cela seulement.

Ces fugues rentrent dans un groupe plus général où les observations seraient trop longues à vous rapporter, le groupe des phénomènes de somnambulisme. Ce sont des faits du même genre, seulement la conduite qui remplit la période de somnambulisme n'est pas une promenade, ce n'est pas une fugue ; elle peut être une autre action.

Parmi tous les cas de somnambulisme que nous avons décrits autrefois ici même, il y en a un qui est assez amusant. Un pauvre jeune homme de dix-sept ou dix-huit ans a été très bouleversé par la mort de son petit frère qui a succombé à la méningite dans un hôpital de Paris, ou d'ailleurs. Il allait voir le petit malade. Ce garçon, très déprimé, très troublé, présente tous les jours et souvent plusieurs fois par jour, une sorte de délire. Tout d'un coup, il se lève, il se tient debout, s'approche d'une chaise et fait des gestes bizarres. Quand on regarde ces gestes, on voit qu'il fait le simulacre de percuter la poitrine d'un malade et de l'ausculter. Puis il se met à parler tout haut, il a un ton doctoral tout à fait convenable pour la profession, il se comporte comme un médecin d'hôpital qui fait la visite. Il fait le diagnostic et il explique les symptômes aux élèves. « Cela, dit-il, c'est une pneumonie crépitante. On entend dans la poitrine un bruit qui rappelle la crépitation du sel sur le feu, etc. ». Il termine en parlant de ce qu'il appelle épilepsie simple et double, en dictant à un élève l'ordonnance médicale :

Kbr, Nabr, ââ 5 grammes...

comme ferait un médecin d'hôpital. Il passe la revue des malades. Au bout d'un quart d'heure ou d'une demi-heure, il a une secousse, se réveille brusquement et ne sait rien de ce qu'il vient de dire et de la comédie qu'il vient de faire.

Vous trouverez toutes les actions de ce genre dans les différents somnambulismes.

Enfin, vous n'ignorez pas qu'il faudrait terminer cette revue des amnésies localisées par un gros fait dont on ne peut plus parler aujourd'hui, mais on en reparlera dans quelques temps. C'est ce qu'on a appelé autrefois, du temps de Azam, de Ribot, les doubles personnalités. Il y a une brave dame qui a acquis, grâce à cela, une célébrité historique, c'est la célèbre Felida X. de Azam.

Ces doubles personnalités sont tout simplement des amnésies localisées qui deviennent périodiques. Il y a une période dans laquelle l'amnésie n'existe pas et il y a une autre période de plus ou moins longue durée dans laquelle l'amnésie existe. Ou bien l'amnésie existe et c'est le moment où le sujet la manifeste, ou bien c'est la période sur laquelle porte l'amnésie. Il y a toutes les variétés possibles, toutes les combinaisons de ce genre.

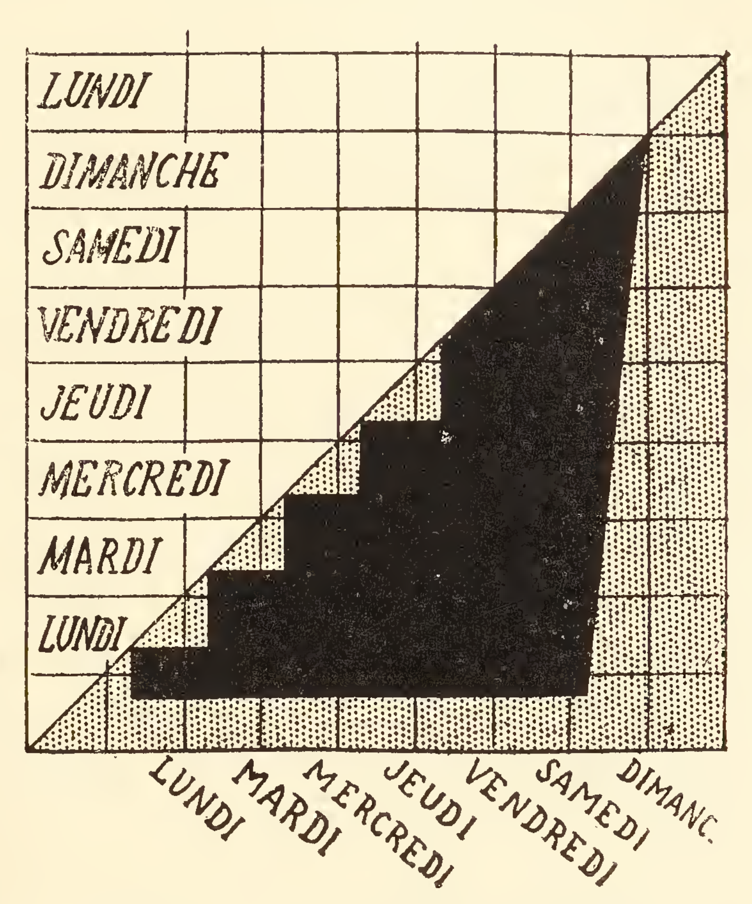


Fig. 13. — Amnésie rétrograde périodique.

Vous vous rappelez les graphiques que nous avons montrés bien souvent au tableau à ce propos, dans lesquels il y a différentes variétés de double personnalité. Peut-être que, l'année prochaine, nous reprendrons ce sujet car il me semble que les études sur la personnalité deviennent de plus en plus à la mode, surtout chez les médecins aliénistes qui commencent à parler de dissociation de la personnalité, de phénomènes d'écho, de vol de la pensée. Il y a là des faits qu'il serait intéressant de connaître.

Ces doubles personnalités sont des amnésies localisées mais qui se répètent périodiquement. Elles seraient représentées par des schémas dans lesquels il y aurait des figures en damier, alternativement du noir et du gris qui s'opposent à différentes hauteurs du tableau. Ces amnésies localisées sont très nombreuses. Elles ont existé avec toutes sortes de variétés. On en trouve avec la forme de périodicité régulière alternativement. Dans une autre variété peut-être plus commune, il existe des périodes où il n'y a pas d'amnésie, et ainsi l'état d'esprit est complet pendant quelques mois et incomplet pendant d'autres mois. Ce sont toutes les variétés de ces différentes personnalités.

Enfin, n'oublions pas qu'elles peuvent être plus ou moins reproduites expérimentalement. Je prends la liberté de vous signaler à ce propos un article que j'ai publié autrefois et dont nous reparlerons à la fin de la leçon. Cet article me parait avoir un très grand intérêt au point de vue expérimental. C'est le chapitre VIII de la seconde édition de *L'état mental des hystériques*, qui a pour titre : « *Une Felida artificielle* ». C'est la reproduction des phénomènes présentés par la Felida de Azam, sur un sujet particulier. Cette personne avait été soumise à des pratiques d'hypnotisme qui pendant très longtemps avaient été nécessaires pour détruire une anorexie hystérique. Lorsqu'on la mettait dans l'état hypnotique, elle avait une intelligence développée et, en particulier, une mémoire large, étendue sur toute la vie. Lorsqu'elle sortait de cet état hypnotique, elle retombait dans le même état d'inertie et d'anorexie, en particulier elle présentait des amnésies. Ces amnésies portaient surtout sur la période précédente que l'on peut appeler la période d'état alerte, d'état vif où l'esprit se possédait tout entier.

Ainsi, dans tous ces états, état épileptique, état de confusion mentale, état de fugue, état de somnambulisme, il y a une double personnalité naturelle ou artificielle. Nous avons toujours les phénomènes d'amnésie localisée.

Comment peut-on les comprendre ou du moins, à quelle catégorie d'études faut-il les rattacher? Nous avons à ce propos deux problèmes à envisager rapidement.

Le premier est un problème général. Pourquoi ces sujets ont-ils des amnésies? Pourquoi oublient-ils quelque chose, tandis que, dans le cours ordinaire de la vie, on ne présente pas de pareils oublis, on n'a pas ces amnésies?

Nous avons ou nous croyons avoir — car sur ce point il y a des illusions — le souvenir de toute notre vie. Nous savons — je vous l'ai fait remarquer dans notre dernière leçon — que nous sommes obligés, par la société qui nous environne, de tenir au courant une observation de notre vie. Ordinairement, nous y parvenons sans grandes lacunes; pourquoi ces gens-là ne tiennent-ils pas au courant l'observation de leur vie?

Il y a lieu de faire une distinction entre deux de ces accidents. Nous avons mis à part les premiers, les accidents épileptiques et les accidents de confusion mentale qui sont d'un type spécial. Dans ce cas, l'explication générale est assez précise. Ces périodes sont oubliées parce que ce sont des périodes anormales où le sujet n'a pas de mémoire, où il n'est pas capable de prendre des notes. C'est comme si l'élève du service d'hôpital dont nous parlions dans la dernière leçon, se trouvait pendant huit jours malade, incapable de prendre des notes sur le patient qu'on lui a confié. Le chef de service lui dira : « Votre observation n'est pas au courant ; il y a huit jours qui manquent ». L'élève aura une réponse toute prête : « Pendant ces huit jours, j'avais la main bandée, je ne pouvais pas écrire, je n'ai pas pris de notes ». C'est donc un cas très simple; c'est le cas où la mémoire a disparu.

Nous comprenons cela aujourd'hui. Au début de l'année, nous avons insisté sur le grand symptôme que nous avons baptisé de ce mot barbare des amnémosynies, des périodes où la mémoire n'existe pas du tout. Je vous disais à ce propos que les animaux n'ont pas de mémoire, que les petits enfants, audessous de deux ans et demie ou trois ans, n'ont pas de mémoire,

que dans certains états de rêve, il n'y a pas de mémoire. Eh bien, la maladie mentale peut nous faire dégringoler à ce niveau presque infantile et même au-dessous du langage; elle nous ramène au-dessous de la mémoire.

J'ai pris la précaution de vous dire que, souvent, l'épileptique en délire ne sait pas parler, il est au-dessous du langage. Or, le langage est essentiel dans la mémoire. Si l'individu ne sait plus parler, il ne sait pas prendre de notes et ne peut conserver de souvenirs.

Dans ce cas, une première explication est donc simple. Il y a amnésie à cause de l'état mental pendant la période oubliée; la faute en est à la période elle-même. C'est dans cette période qu'il y a eu un trouble du souvenir et de ce travail de préparation que nous avons appelé la mémoration.

On reconnaîtra cette forme d'amnésie localisée à ce grand caractère, c'est que, pendant la période anormale et après cette période, il n'y a jamais de souvenir. Si nous pouvions interroger l'épileptique — c'est plus facile avec le confus — nous voyons que pendant la confusion même il ne se forme pas de souvenirs de ce qui vient d'arriver. Il n'est pas étonnant que, plus tard, le malade n'en conserve pas. Et ensuite, après la maladie, on ne voit jamais réapparaître ces souvenirs.

Dans le second groupe, qu'il s'agisse de fugue, de somnambulisme, de double personnalité, la période anormale n'est pas caractérisée par l'absence de souvenirs; le sujet forme très bien les souvenirs. Notre petit Rou, quand il se trouve engagé avec le chef du bateau qu'il remorque, sait très bien qu'il a fait un engagement avec ce chef de bateau; il ne lui paraît pas étrange d'être avec le raccommodeur de porcelaine jusqu'au moment où il se réveille; il sait très bien qu'il travaille avec lui, qu'ils gagnent de l'argent, qu'ils en ont gagné aujourd'hui. Il forme ces souvenirs et il les a. En outre, dans la période suivante, quand il présente des amnésies, on voit facilement les souvenirs réapparaître dans toutes sortes de circonstances anor-

males, dans des rêves : le petit Rou rêve tout haut à son expédition en Auvergne et au raccommodeur. Ces souvenirs réapparaissent dans les états hypnotiques, dans les distractions, dans les tics, dans les mouvements automatiques.

Cela fait deux catégories différentes. Dans la première catégorie, l'oubli dépend de la période anormale. Dans la seconde catégorie, l'oubli dépend de la période dite normale; c'est dans cette période-là que le sujet n'est pas capable de les classer et de répondre à la question.

Pourquoi, dans cette période normale, notre sujet qui possède des souvenirs, qui les a en réalité, ne peut-il pas nous répondre?

Je crois qu'il faut en venir à une idée générale que nous avons souvent exposée ici, qui est aujourd'hui présentée avec des expressions différentes; nous la désignions autrefois sous le nom de rétrécissement; elle est présentée aujourd'hui, à cause des études à la mode de la psycho-analyse, sous le nom de refoulement. Si je ne me trompe, rétrécissment et refoulement ont à peu près la même signification; les études sur le refoulement sont une traduction des anciennes études (1889), sur le rétrécissement, avec un mot différent.

En quoi ces phénomènes consistent-ils?

Notre esprit n'a pas une étendue énorme; il ne faut pas nous figurer que nous sommes très puissants; nous sommes très faibles, très pauvres et très petits. La psychologie nous enseigne perpétuellement que notre esprit est étroit; nous ne pouvons pas embrasser dans notre esprit une multitude de choses. Un homme qui travaille à son bureau toute la journée finit par ne penser qu'à son bureau, il ne parlera pas de littérature, et sa femme se plaint qu'elle n'a pas de distractions. Toutes les fois que nous sommes fatigués, l'esprit devient plus étroit et ne peut pas s'étendre. Les personnes fatiguées ne font que strictement leur métier et rien d'autre, elles ne peuvent en sortir, elles n'ont pas de distractions, de jouissances en dehors de leur métier.

Le mot refoulement indique une idée du même genre, seulement, au lieu de considérer le rétrécissement comme passif et en rapport avec la faiblesse, on le considère comme actif. L'employé qui travaille toute la journée à son bureau et qui, le soir, ne s'occupe pas de littérature et de théâtre, répondra à sa femme qui lui demande des distractions littéraires : « Cela m'ennuie, je suis trop fatigué, je ne veux pas en entendre parler ». Ici il rétrécit sa vie en apparence volontairement, tandis que, précédemment, le rétrécissement se faisait d'une manière involontaire et en quelque sorte mécanique.

Au fond, c'est tout à fait la même chose; rétrécissement ou refoulement jouent un très grand rôle dans l'évocation de nos souvenirs. Actuellement, nous sommes au Collège de France en train de parler des amnésies localisées; nous ne parlons pas en même temps d'ostéologie ou de physiologie, et nous remarquons que si, brusquement, on nous interroge sur telle ou telle apophyse des os, nous répondrons tout de travers, en disant comme excuse : « Nous n'y sommes pas. Il faudrait que j'élargisse mon esprit, que je me représente d'autres catégories de souvenirs. C'est fatigant, c'est difficile ». Une foule d'expériences que vous pouvez faire vous-mêmes vous donnent cette impression de difficulté d'évocation par le rétrécissement de l'esprit et par le rétrécissement professionnel.

Je vous ai souvent signalé une expérience que j'avais faite sur moi-même, et qui, au commencement, m'avait étonné. Autrefois, j'ai eu l'honneur de diriger de grandes classes de lycée et j'avais une centaine d'élèves. C'était beaucoup trop; j'en ai eu jusqu'à 110. Je remarquais que, par habitude professionnelle, je savais parfaitement bien sans m'interroger les noms de tous les élèves et, dans le courant de la classe, avec ces élèves, je ne me trompais jamais de nom. Mais il m'arrivait une distraction qui me gênait et qui m'était désagréable; quand je rencontrais dans la rue quelqu'un de mes élèves, aimablement il me disait bonjour et quelquefois venait me parler.

J'avais vaguement l'impression que je le connaissais et que c'était un élève de ma classe. Je n'étais pas trop ridicule, mais je me gardais bien de lancer un nom car il m'était absolument impossible de le dire, je ne pouvais pas le retrouver. J'en étais vexé et, le lendemain, quand je revoyais la classe, je m'interrogeais moi-même et je me disais tout de suite : C'est un tel, ou un tel. Pourquoi ne l'ai-je pas su hier? C'est parce que nous n'étions pas dans la classe. Lorsque nous sommes dans la classe, il y a un ensemble, un milieu qui rappelle facilement les noms. Quand nous sommes sur le boulevard, le milieu est tout à fait différent, le champ de conscience n'est plus le même, et peut-être, j'avais l'esprit un peu rétréci et je ne pouvais pas l'étendre jusqu'à trouver le nom.

Le rétrécissement joue donc un rôle considérable dans tous ces phénomènes d'amnésie. Il faut avoir l'esprit large pour répondre tout d'un coup à trente-six questions portant sur des points différents. Notre vie a été remplie par une foule d'évènements différents et nous ne les avons pas tous présents au moment où on nous interroge. C'est là la raison générale pour laquelle il y a des amnésies.

Mais la seconde question qui se pose maintenant, c'est la localisation de l'amnésie. Pourquoi donc ces individus qui sont fatigués, rétrécis, ont-ils précisément oublié cette période de leur vie? Pourquoi retombons-nous toujours sur cet oubli, la fugue par exemple? On leur en parle beaucoup, on les remet presque dans la même ambiance et ils ne la retrouvent pas.

Je vous répondrai la même phrase que je vous disais dans la dernière leçon : Parce qu'il y a une petite difficulté qui peut être très variable suivant les cas ou suivant les circonstances. Pour évoquer nos souvenirs qui sont différents les uns des autres, il nous faut franchir des obstacles de différente nature.

Ici, tout à l'heure, je vous disais : « Nous parlons de psychologie; si on nous parle d'anatomie, nous n'y sommes pas, parce qu'il y a une différence dans la catégorie des études et

qu'il nous faut un effort pour changer de sujet d'étude ». Eh bien, cette difficulté de changement peut être, suivant les personnes, très variable, portant sur n'importe quoi.

Dans mes premiers travaux autrefois, il y a malheureusement longtemps, j'avais indiqué une différence entre la période oubliée et la période actuelle qui me paraissait importante. A tort : c'était un cas tout à fait spécial, isolé, que j'avais beaucoup trop généralisé.

A cette époque-là, on se préoccupait beaucoup de la sensibilité cutanée et je disais : « Ces individus ont eu, pendant la période oubliée, une certaine sensibilité qu'ils n'ont plus maintenant. Cette différence de sensibilité change leur orientation d'esprit ».

Autrefois Feré publiait beaucoup d'articles sur la mémoire visuelle et il disait que la mémoire visuelle a un rapport plus étroit qu'on ne pense avec notre vision actuelle. Un individu qui, actuellement, ne sait pas voir les couleurs, se représente mal les couleurs, un individu qui actuellement voit mal le noir et le blanc, se représente mal les dessins avec du noir et du blanc, et s'il y a des souvenirs qui dépendent de ces sensations, il les a oubliés.

Mais ce n'est là qu'un cas tout particulier. Toutes les différences quelles qu'elles soient, qui séparent le passé du présent, rendent l'évocation difficile.

Reportons-nous en arrière, à une vieille observation qui date déjà de l'époque de l'aliéniste français Morel, quand il commençait à décrire la folie circulaire et les folies périodiques. Morel les avait déjà étudiées autrefois et l'observation a été reprise dans le travail de Ritti sur la folie à double forme (1883). Elle a été rendue célèbre dans le petit livre de Ribot sur les *Maladies de la personnalité.* Vous vous rappelez dans ce livre les observations de Mme Poulmaire. Elle mérite quelque réputation. C'est une brave femme qui a mené une existence agitée. Ce n'est pas sa faute; sa mère l'avait vouée à l'âge de quatorze

ans à la prostitution. Elle a traversé toutes les maisons les plus mal famées où elle a joué un rôle très remarquable. Et puis, des remords de conscience lui sont venus; elle a fini par entrer dans un couvent, le couvent du Bon Pasteur. De temps en temps d'ailleurs, elle n'était pas contente du couvent et retournait à son premier couvent qui n'était pas du même genre, ce qui fait que sa vie oscillait entre la maison mal famée et le couvent du Bon Pasteur. On remarquait d'ailleurs qu'elle se pliait très bien à l'établissement où elle se trouvait. Quand elle était dans le premier, elle avait un langage adapté à la maison, elle avait des gestes lascifs, des danses inconvenantes et toute une conduite particulière. Au contraire, lorsqu'elle rentrait dans le second, elle s'appelait sœur Marthe des Simplets, et sous ce nom, elle avait une tenue absolument décente, correcte, religieuse.

Morel remarquait déjà que la sœur Marthe des Simplets ne se rappelait pas du tout l'existence de Mme Poulmaire, et que Mme Poulmaire avait oulié la sœur Marthe des Simplets. C'est très naturel. Que voulez-vous, le caractère n'est pas le même. Dans le couvent, on ne lui rappelait pas l'ancien milieu et, dans l'autre milieu, on ne lui parlait pas assez du couvent.

La différence ici n'est plus une différence de sensibilité cutanée, c'est une différence de caractère, de conduite, de mœurs.

Je voudrais insister sur une notion psychologique sur laquelle nous avons longuement fait des études, vous et moi, ici-même, sur ce que nous avons appelé la différence de tension psychologique. Notre vie n'est pas toujours uniforme ; nous sommes tantôt forts, tantôt faibles, capables d'étendre notre esprit à beaucoup de choses où de le restreindre à une petite observation. La différence est très manifeste. Il y a des périodes de la vie où nous sommes actifs et entreprenants et d'autres au contraire où nous ne pouvons faire grand chose.

L'observation de cette personne que j'appelais Marceline dans *L'état mental des hystériques*, deuxième édition, cha-

pitre VIII, est tout à fait typique à ce point de vue. Par des excitations artificielles, peu importe lesquelles, par ces pratiques qu'on appelait dans ce temps somnambulisme et qu'aujourd'hui on appelerait autrement, on la relevait, on l'excitait, on la rendait capable de sentir, de travailler, de s'intéresser à ce qu'elle faisait ; elle avait une vie plus active, elle avait une mémoire plus étendue. Au contraire, à la suite d'une fatigue quelconque ou d'une simple émotion, car elle était abominablement fragile, elle retombait dans son étroitesse engourdie et dans son tout petit esprit précédent. Alors elle avait oublié tous les souvenirs acquis dans les périodes actives. Cela amenait les amnésies localisées les plus étranges.

Je vous signale un détail pittoresque, puisque cette leçon n'est pas une leçon d'analyse très profonde. La pauvre femme, que j'avais soignée pendant une douzaine d'années, avait l'habitude de recourir à moi dans toutes les circonstances difficiles. Avec un peu de responsabilité malheureuse, je l'avais fait engager comme infirmière dans les hôpitaux, et, comme cette personne avait une amnésie qui pouvait remonter sur dix ou quinze ans en arrière, ce n'était pas très commode pour une infirmière, ce qui fait qu'elle se précipitait pour me demander du secours, pour qu'on lui rendît sa mémoire.

Malheureusement, il m'était arrivé — cela arrivait facilement aux Parisiens d'autrefois — de changer d'appartement trois fois. Par conséquent, elle avait trois adresses. Suivant qu'elle reculait en arrière de six mois, de trois ans ou de dix ans, elle allait me chercher à une adresse antérieure. On avait beaucoup de peine à la ramener à la véritable adresse. Ici, la localisation était déterminée par l'activité plus ou moins grande, par la différence de tension psychologique du sujet.

D'une manière générale, les amnésies localisées dépendent donc d'une fatigue de l'esprit qui amène un rétrécissement et de petites difficultés que nous ne connaissons pas toutes, qui

Imp. O. DOUSSET, 47 *bis*, av. de Clichy, Paris (17e)

sont déterminées par les différences de sensibilité, par les différences de caractère, par les différences d'humeur et par les différences d'activité psychologique. Nous avons trouvé ici des applications de toutes ces études que nous faisons depuis déjà trois mois sur la constitution de la mémoire élémentaire.

Dans la prochaine leçon, nous commencerons la dernière partie de ce cours en nous occupant des relations étroites entre la croyance et la mémoire, et des croyances grâce auxquelles nous avons constitué ce que nous nous figurons être le temps.

L'ORGANISATION DU TEMPS

13 février 1928.

XVIII. Les degrés du réel dans les récits.

Mesdames,

Messieurs,

APRÈS nos deux séances de récréation et de détente, nous reprenons aujourd'hui nos analyses sur les progrès de la notion du temps.

Quelques personnes trouvent ces études un peu difficiles et abstraites, d'autant que je suis obligé d'aller assez vite et de vous rappeler des notions acquises que beaucoup d'entre vous possèdent couramment, d'autres moins ; mais au fond ces études sont beaucoup plus simples que vous ne croyez ; il s'agit de faits d'une grande banalité qui existent dans toutes les consciences et sur lesquels seulement nous n'avons pas suffisamment attiré l'attention.

Aujourd'hui nous parlerons des croyances dans la mémoire et de la complication que les croyances apportent à nos souvenirs. Mais il suffit de regarder un peu en soi-même pour voir que la mémoire est remplie d'une foule de croyances que nous acceptons aveuglément comme des articles de foi et qui, peut-être, dans quelques siècles, seront trouvées profondément ridicules. Nous disons sans cesse, à propos des souvenirs, une

foule de proverbes : « Le temps passé ne revient pas. » « Tout vient à point à qui sait attendre »... Ce sont des croyances, croyances que le passé est détruit. Le temps est supposé détruire. Le temps est considéré par d'autres comme créateur. Nous sommes remplis de pareilles croyances au temps et nous les avons peu à peu acceptées aveuglément. La psychologie doit au moins les constater et elle doit se poser ce problème : Comment se sont-elles peu à peu introduites dans notre esprit ? Comment ont-elles pris cette forme absolument aveugle qu'elles ont aujourd'hui ?

Il est clair qu'il y a eu des époques où la mémoire ne contenait pas de pareilles croyances. Nous avons parlé d'une mémoire élémentaire qui était une action remise à plus tard, une action différée. C'est simplement une action qui attend des circonstances particulières pour se déclencher ; ce sont les phénomènes d'attente. Nous avons parlé de mémoire inconsistante chez ces individus qui racontent indéfiniment n'importe quoi sans se préoccuper le moins du monde de la vérité ou de la fausseté que cela peut avoir. Il y a donc eu des périodes sans croyance. La croyance s'est introduite peu à peu dans la mémoire et la psychologie doit se rendre compte de cette introduction.

Cette introduction a dû se faire à l'époque dont nous avons parlé ; elle s'est faite grâce au travail sur le présent. Quand le présent s'est constitué, il a mêlé intimement le récit et l'action. Ce mélange de récit et de l'action est au fond un phénomène de croyance telle que nous l'avons étudiée autrefois. Je suis obligé de faire allusion à d'anciennes études. La croyance est une méthode pour relier ensemble des paroles et des actions. La croyance n'est pas autre chose au fond qu'une promesse ou une menace, ou un engagement d'honneur, ou un pacte. Dire que l'on croit quelque chose, c'est prendre l'engagement de faire une certaine action dans certaines circonstances. S'il n'y a pas d'engagement de ce genre et s'il n'y a pas une action au bout

de notre croyance, il n'y a pas de croyance. La croyance n'existe que par ce qu'on appelle exécution de la promesse, vérification de la croyance.

Prenons la croyance la plus banale, la plus élémentaire du monde : « Je crois que l'Arc de Triomphe existe ». Cela signifie tout simplement : « Je vous promets que, sans quitter Paris, je vais vous conduire au monument qu'on appelle l'Arc de Triomphe ». « Je crois qu'il y a un escalier dans l'Arc »; cela veut dire : « Je vous promets que je monterai avec vous l'escalier ». C'est une promesse au bout de laquelle il y a une action. Cette union de l'action et de la promesse, cette constitution de la croyance amène immédiatement des conduites sociales particulières. Il y a des hommes qui font des promesses, qui font des menaces, et il est intéressant pour nous que ces croyances, ces promesses, ces menaces puissent arriver à leur terme.

On m'a promis un château. Quel intérêt y a-t-il dans cette promesse ? C'est de recevoir le château. Si je ne le reçois pas, la promesse est un mot vide de sens qui n'a aucun intérêt. Mais comment est-ce que je puis recevoir le château ? A la condition que la personne qui a fait la promesse s'en souvienne, ou bien il faut au moins que je m'en souvienne et que je puisse le lui rappeler.

La mémoire est indispensable dans les croyances, dans les promesses, dans les pactes; elle se lie avec eux. Du moment que nous avons l'évolution de l'exécution des actes, l'évolution de la promesse et de la croyance, nous avons un progrès de la mémoire qui est indissoluble.

Comme j'ai essayé de vous le démontrer, la mémoire n'a pas été constituée dès le début ; elle n'a pas eu dès le début son caractère et son utilité.

Aujourd'hui, dans les manuels, on vous répète tout le temps : « La mémoire est une faculté qui nous permet d'utiliser l'expérience ». C'est un enfantillage. L'utilisation de l'ex-

périence est une conduite très compliquée, très difficile et très tardive. Si on avait attendu l'utilisation de l'expérience pour avoir la mémoire, elle ne se serait jamais constituée. La mémoire a commencé pour des raisons beaucoup plus modestes. Elle a eu d'abord des buts très élémentaires, puis ces buts se sont compliqués à mesure qu'elle-même se perfectionnait. Il en est ainsi de toutes nos actions qui commencent modestement par acquérir quelques petits résultats immédiats et qui se développent de plus en plus. La mémoire a été au commencement le simple ordre donné à des absents. Le commandement, si utile avec les hommes, s'exerçait mal quand l'homme était un peu loin, quand le soldat n'était pas présent; il y a eu une complication du langage quand on a parlé à des absents. Il s'agit d'ordres donnés à des absents et il n'est pas question d'expérience.

La mémoire a été plus tard quelque chose de plus compliqué, elle a été la jouissance des absents : faire profiter les absents d'une émotion qu'ils auraient eue s'ils avaient été présents, raconter des triomphes, des batailles à des hommes qui n'y assistaient pas; faire jouir des absents comme tout à l'heure on se bornait à commander à des absents.

Plus tard, nous avons la liaison des actes passés aux actes présents ou des paroles passées avec les actes présents. La mémoire a été l'opération qui fait exécuter les promesses. A ce moment, la croyance s'y est introduite et cela d'ailleurs parce qu'il y a dans la constitution psychologique de la promesse et de la mémoire une grande analogie ; ce sont des phénomènes psychologiques à peu près pareils qui se mélangent très facilement, qui se confondent l'un avec l'autre.

Qu'est-ce que la mémoire au début ? C'est une action différée. C'est une action dont on exécute une première partie — la partie verbale — et dont on exécute la seconde partie plus tard. On exécute une action d'abord et on fera plus tard une autre partie de l'action.

Mais qu'est-ce que la promesse ? C'est la même chose. La promesse est une action coupée en deux dont on fait une première partie un jour et dont on fera la seconde partie plus tard. Elle dérive, d'ailleurs, comme vous le savez, du commandement, de l'ordre qui est aussi une action coupée en deux ; seulement, dans le commandement, l'action coupée en deux est séparée entre deux personnages également présents, le chef et le sujet, tandis que, dans la mémoire et dans la promesse, l'action est coupée en deux entre deux personnages qui ne sont pas présents tous les deux. La mémoire et la promesse sont donc une complication du commandement.

Il est vrai que si on va au fond des choses, la mémoire et la promesse qui sont toutes deux des actions différées ne sont pas tout à fait identiques. Il y a des complications dans la combinaison de l'action et de la parole.

Je dirai que, dans la mémoire, on commence par la partie motrice : je fais l'action et je n'en parle pas. Quant à la partie verbale, nous la remettons à plus tard. La sentinelle se défend de l'ennemi : elle fait l'acte moteur ; puis elle va au camp et fait le récit. La partie verbale est la seconde et la partie motrice la première.

Dans la promesse, c'est le contraire, la partie verbale est la première. Je vous parle d'aller à l'Arc de Triomphe: nous n'y sommes pas et nous ne pouvons pas y aller. Je vous parle de monter un escalier : vous ne le voyez pas et vous ne le montez pas. Nous mettons la partie motrice en second lieu.

On peut donc dire que, mémoire et promesse, c'est la même action, renversée, un peu différente. Cette différence n'est pas observée toujours, mais enfin elle donne aux esprits le sentiment d'une certaine distinction entre mémoire et promesse. Cette différence n'est pas très grande et il est tout naturel que, peu à peu, la croyance s'introduise dans la mémoire.

Nous avons cependant quelque peine à le comprendre car la croyance se traduit dans la vie pratique par une notion

très importante et très difficile : la croyance se traduit par la notion d'être et la notion de réel. Quand nous disons : « Je crois que l'Arc de Triomphe est à Paris », c'est une affirmation d'une existence et d'une existence réelle. La croyance, c'est la création de l'existence. L'être ne peut pas se définir autrement que par ce mot : l'être, c'est ce que l'on croit, il n'y a pas autre chose dans la notion d'existence.

La mémoire, ce n'est pas la même chose ; c'est le récit, c'est ce qu'on raconte. Il y a donc une opposition entre les deux et il faut transformer ce qu'on raconte en une existence. Il faut donner de l'existence, de la réalité au temps, et l'introduction de la croyance dans la mémoire, c'est tout simplement la construction du temps considéré comme quelque chose qui existe. Jusqu'à présent, le temps que nous construisions n'était, en somme, qu'une manière de parler, de raconter, de réciter. Il est vrai que nous l'avions perfectionnée. On racontait les phrases dans un certain ordre, il y avait de l'avant et de l'après, il y a eu des périodes dans le récit, mais tout cela reste du récit plus ou moins distinct et il faut maintenant que nous transformions le temps en une espèce d'être. Ce n'est pas facile. Comment l'opération peut-elle se faire et comment a-t-elle commencé ?

Elle a commencé à cause de cette période du temps sur laquelle nous nous acharnons depuis quatre ou cinq leçons, période la plus compliquée et la plus tardive de toutes : la période du présent. Le présent, c'est un récit, il n'y a pas de sentiment du présent si nous ne faisons pas le récit avec l'action, mais en même temps, dans le présent. il y a l'action des membres. Il y a donc à la fois le récit et l'action. Or l'action entraîne l'affirmation de l'existence et le récit va devenir une existence.

Sur ce point, nous n'avons pas d'hésitation, et je crois que cela remonte très loin et que, déjà, dans le passé, chez les petits enfants, le présent est considéré comme réel, le présent existe. Actuellement un événement tout à fait présent ne pro-

voque pas de doute, il est pour vous une réalité. La conférence que vous entendez est tout aussi réelle que le banc un peu dur sur lequel vous vous asseyez ; l'un existe comme l'autre, c'est la réalité présente. La notion du présent est devenue identique à la notion de l'être. Le présent existe, c'est incontestable ; il n'y a de difficulté que pour les malades dont je vous ai parlé il y a deux ou trois leçons et qui vous disent que le présent n'existe pas, qui tranforment le présent en passé, pour lesquels le présent est irréel. Mais ne nous y trompons pas, ils emploient le mot présent à tort et à travers, pour faire comme les autres. En réalité, ils ne savent plus construire le présent, ils ne le font pas. Le présent suppose que l'action est terminée, que nous la sentons complète, et comme ils ne sentent pas que l'action est terminée et complète, ils n'ont pas de présent. S'ils avaient du présent, ils le diraient réel ; ils le savent très bien et c'est précisément ce qu'ils poursuivent.

Tout présent devient donc une réalité. Ici encore on pourrait ergoter, et il y a des points délicats. La réalité complète demande certains caractères. La réalité complète, c'est ce que je fais, ce que je touche, c'est mon action, mais il faut ajouter un mot de plus : C'est mon action perpétuelle et toujours possible.

Pourquoi est-ce que l'Arc de Triomphe existe pour nous ? C'est parce que nous pouvons monter dedans, le toucher, le regarder, tourner autour. Une seule fois ? Non. Nous pouvons tourner autour tant que nous voudrons et si vous avez une ombre d'hésitation sur l'existence de l'Arc de Triomphe, je vous dirai : « Allez-y. Ce n'est pas difficile, il n'y a qu'un effort moteur à faire et vous y serez n'importe quand, de jour, de nuit, à n'importe quel moment. Vous pouvez toujours vérifier son existence, c'est-à-dire que vous pouvez toujours faire l'action. »

Mais le présent offre une difficulté bien ennuyeuse. Il est fuyant, il est variable. Nous avons l'habitude d'appeler pré-

sent l'action complète, mais l'action complète est déterminée par les êtres que nous rencontrons, par les circonstances de la vie, et comme ces circonstances de la vie changent perpétuellement, mon présent change perpétuellement. La vérification du présent peut se faire actuellement tant que vous voudrez. Actuellement la conférence existe, exactement comme le banc, il n'y a pas d'hésitation, mais dépêchez-vous de faire cette vérification, parce qu'il va arriver fatalement un moment où vous serez dans la rue et alors vous pourrez encore revenir vérifier le banc, mais vous ne pourrez pas vérifier la conférence.

Il y a dans le présent une réalité complète mais momentanée ; c'est là une des difficultés. Les premiers hommes ne l'ont pas remarquée et les enfants le remarquent très médiocrement, ce qui fait que le présent est mélangé d'existence et de croyance d'une manière à peu près indubitable. La difficulté ne va commencer qu'avec les autres périodes du temps qui sont d'ailleurs les plus étendues, les plus considérables, les plus stables ; elle va commencer avec le passé et avec l'avenir. Nous pouvons les résumer d'un seul mot en les appelant les représentations ou les récits puisque ce sont des récits et que ce n'est que cela.

Tous les récits que nous avons rangés en avant et en après, que nous avons mis avant le présent et après le présent, existent-ils ? Correspondent-ils à des réalités comme le banc et l'Arc de Triomphe ? Est-ce que le passé existe ? Est-ce que l'avenir existe ? Où et comment existent-ils ? Quel genre de croyance leur attribuez-vous ?

Ici les difficultés sont considérables. Pour répondre, il faut d'abord se rappeler les différentes formes de croyance. Nous avons répété ici même dans bien des leçons autrefois, la distinction qui me paraît importante entre la croyance primitive, la croyance élémentaire que nous avons appelée croyance asséritive et la croyance réfléchie. La croyance élémentaire, c'est une affirmation qui est déterminée par nos passions, par nos sentiments actuels ; ce que nous sentons actuellement nous

entraîne à affirmer certaines choses. La croyance réfléchie est plus compliquée. Elle tient compte non seulement de nos tendances actuelles mais de toutes les tendances de l'organisme ; elle les évoque les unes après les autres.

Ces deux croyances ainsi construites différemment ont des caractères très opposés. La croyance asséritive est une croyance simple, elle est toujours la même. On croit ou on ne croit pas, et quand on croit, on croit toujours de la même manière. Nous en avons encore aujourd'hui un exemple dans les croyances religieuses, qui sont des croyances élémentaires, brutales. On croit ou bien on n'est qu'un incrédule à chasser, on n'est bon à rien, il n'y a pas d'intermédiaire. Les religions sont sévères, et celui qui doute, qui accepte certaines choses et rejette les autres, est insupportable, il est bon à brûler.

La croyance brutale s'est d'abord appliquée au passé et à l'avenir, et d'une manière assez facile. Je crois qu'il y a une période dans l'histoire, également une période dans l'enfance et une période dans les maladies de l'esprit, dans lesquelles le passé et l'avenir présentent une existence simple, une existence d'une seule espèce, absolument identique à l'existence du présent.

Prenez un individu tout à fait primitif, un de ces sauvages que décrit sans cesse Lévy-Bruhl. Quand ce sauvage fait un récit, tout le monde a remarqué qu'il est plongé dans son récit ; il l'accepte complètement, il le transforme en un être. M. Lévy-Bruhl s'en étonne bien souvent : le sauvage fait de ses récits des êtres réels. Le passé existe comme le présent, de la même manière; il est confondu avec le présent; quand on le raconte, on y croit, on se plonge dans ces récits. Le petit enfant fait de même, les malades font de même;les malades qui ont des crises d'obsession ou des crises de délire, dans lesquelles ils racontent indéfiniment une scène de leur vie passée, dans lesquelles ils la jouent, croient aveuglément cette scène qu'ils racontent, qui est un récit ; ils sont convaincus qu'elle existe dans le présent ; c'est ce qu'on appelle l'hallucination. C'est une forme de

croyance et une forme de réalisation qui n'a pas été bien étudiée et qui est très mal comprise ; ce n'est pas du tout un trouble de la perception et de la sensation ; c'est un trouble de la croyance et de la réalisation.

Je vous racontais il y a quelque temps l'histoire de cette malade qui avait été bouleversée par la mort dramatique de sa mère. Quand elle avait une crise où elle jouait la mort de sa mère, elle donnait à cet évènement une réalité présente, elle y était, elle le revivait. En somme, si elle avait pu parler et répondre à des questions, elle aurait dit qu'elle y croyait, cela existait, c'était un être.

On peut voir la trace de cette confusion du passé avec l'être, du passé avec le présent, dans beaucoup de croyances.

Si je ne me trompe, la croyance, si jolie et si intéressante à tous les points de vue, de l'immortalité des êtres, la croyance de la survivance après la mort a des origines très modestes ; elle s'est transformée par les religions et par les philosophies ; elle a peut-être quelque intérêt, elle correspond à des mystères sur le temps que nous ne connaissons pas du tout, mais je je ne dis pas qu'elle soit fausse. Elle commence par des croyances naïves. Relisez les ouvrages de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive, sur les origines de la croyance, sur la conduite vis-à-vis des morts. Ces conduites vis-à-vis des morts sont exactement des conduites vis-à-vis de l'être vivant. L'être mort pour le sauvage est un être qui existe encore aujourd'hui. Voyez par exemple, *les Fonctions mentales* (1910, p. 394, 354, etc.) : le mort vit encore ; tant que l'on pense à lui, on le fait exister dans le présent, on le confond avec le présent. Plus tard, on ne pensera plus à lui du tout ; par conséquent, on lui supprimera toute espèce d'existence, mais tant qu'on pense à lui on le fait exister comme nous dans le présent ; il est dangereux ou il est aimable, il faut s'occuper de lui, le soigner, c'est un être réel.

Si nous étudions avec plus de précision des cas où cette notion se présente à nous, nous allons voir d'une manière très

intéressante la confusion du passé avec le présent. Je vous ai souvent renvoyé, dans mon dernier livre sur *l'Angoisse à l'extase*, à l'histoire de cette curieuse malade extatique, Madeleine. Dans bien des passages, vous verrez des problèmes relatifs au temps qui sont bien embarrassants. Cette femme a toujours l'aspect d'une prophétesse, elle ne parle jamais sans prophétiser ; du moins c'est nous qui disons cela, elle nous donne l'impression de prophétiser. Dans ses périodes de mélancolie, elle nous décrit la destruction de Paris par le feu, par l'eau et l'écrasement des Parisiens par des chevaux rouges. Elle emprunte des versets à l'Apocalypse et elle les applique à Paris. Pendant qu'elle raconte cela, elle constate que je reste assez calme, alors elle se fâche, s'indigne : « Mais allez-vous-en, sauvez-vous, vous allez être écrasé par les chevaux rouges et brûlé. » Je lui réponds tranquillement : « Mais vous m'avez dit que cela va arriver. Quand cela arrivera, nous prendrons nos précautions. » — « Mais non, Paris brûle dès maintenant, les chevaux rouges sont sur vous. »

Il n'y a pas de différence, dans son esprit, entre l'avenir et le présent ; c'est ce qui fait que, pour nous, elle a l'air de prophétiser. Je crois qu'il en est ainsi pour beaucoup de prophètes ; ils ont un trouble de la croyance que nous interprétons avec des idées qu'ils n'ont pas.

Chez cette même malade, je voudrais vous rappeler une discussion, qui n'a jamais abouti à son terme d'ailleurs, mais que je trouve au fond très amusante et très curieuse, sur la confusion du passé et du présent. Cette malade, surtout à l'époque des fêtes de Noël, présentait une extase extrêmement remarquable. Elle était la mère du Christ ; elle accouchait de Jésus-Christ, elle le nourrissait de son lait, le soignait, le dorlotait. Enfin nous assistions à la naissance du Christ. Un jour, après cette naissance, je me suis permis une question indiscrète : « Mais à quelle date sommes-nous donc ? » Elle répond bien tranquillement, peut-être avec étourderie : « Nous sommes en 1898 », ce qui était exact. — « Alors, lui dis-je, cette naissance du Christ est une

répétition. c'est une seconde naissance du Christ, un autre Christ, si vous voulez, ou le même. Je ne m'y oppose pas. Un de plus, cela ne fera pas de mal. »

La voici tout à fait désolée et embarrassée : « Ce que vous me dites-là n'est pas possible. Il n'y a qu'un Christ et c'est la vraie naissance du Christ. Qu'est-ce que vous racontez avec vos répétitions ? » — « Mais enfin, vous venez de me dire que nous sommes en 1898, c'est-à-dire dix-neuf siècles après la naissance du Christ. En général, un intervalle de dix-neuf siècles sépare les êtres les uns des autres. »

Elle n'a jamais compris ce que je voulais dire. Elle finissait par me renvoyer en me disant : « Vous m'embrouillez avec vos dates. » Mais oui, je l'embrouille parce que j'applique à ces récits un critérium, une méthode qui n'est pas la sienne. Elle a dit : « Nous sommes en 1898 » comme elle aurait dit n'importe quoi. Pour elle, c'est un signe qui caractérise ce qu'on appelle le présent, et, suivant une règle que nous avons étudiée, elle transporte le présent au moment de son récit, elle crée un présent fictif. Mais nous autres, nous savons très bien que le présent créé dans l'histoire est fictif et nous le rattachons par un lien Nous pouvons bien employer le verbe au temps présent en disant: «Jésus-Christ naît, les anges l'appellent, etc.» Nous employons le présent, mais en rattachant ce présent fictif au présent réel et en distinguant l'un de l'autre. Elle ne le fait plus ; pour elle, tout est sur le même plan, tout est crû de la même manière.

Il y a donc une période dans l'évolution de la mémoire où le passé et l'avenir ont la même réalité que le présent. C'est la période glorieuse, c'est la période où le temps était devenu un être. C'est là qu'il devient le Temps, qu'il devient Chronos, qu'il est un personnage. Il est personnifié, transformé en un être réel et il devient absolument vrai, comme tous les autres êtres, de la même manière.

Mais cette conception élémentaire peut-elle durer indéfiniment ? Est-ce qu'elle ne se heurte pas à toutes sortes de dif-

ficultés dans notre action présente ? Est-ce que vraiment les morts continuent à vivre autour de nous de la même manière que les vivants ? Evidemment non. Ils vivent dans nos récits, ils ne vivent pas de la vie extérieure ; ils déterminent des paroles, ils ne déterminent pas des mouvements des membres ou des actions. C'est une promesse incomplète dans laquelle la seconde partie, l'exécution, n'arrive jamais et cette déception perpétuelle nous embarrase, surtout lorsque nous vivons en société. Un individu isolé peut bien se faire des illusions sur la persistance du passé. Cette jeune fille que je viens de décrire peut bien, lorsqu'elle est toute seule, rêver que la mort de sa mère est encore un événement présent, mais tous ceux qui l'entourent ne veulent pas entendre cela ; ils ne parlent pas de la même manière et lui disent : « Mais il n'y a pas de cadavre sur le lit. » Tout le monde la contredit, on l'appelle malade, folle. Les autres personnes s'y opposent et nous ne pouvons pas faire vivre le passé, l'avenir, comme nous voulons, à cause de la société, parce qu'il faut que la croyance soit la même chez tous pour que nous puissions parler, nous faire des promesses réciproques.

Je ne serais pas étonné qu'il y ait eu une seconde période, que nous voyons encore un peu de temps en temps autour de nous, une période exagérée en sens inverse, dans laquelle les hommes ont été amenés à dire : « Le passé n'existe pas. L'avenir n'existe pas. C'est de l'irréel. C'est absolument supprimé. » Et nous voyons cela réapparaître dans beaucoup de maladies mentales : les différentes périodes se brouillent et sont toutes sans valeur.

Reprenez à ce propos d'autres ouvrages, notamment le livre très intéressant, surtout au point de vue philosophique, de Blondel : *La Conscience morbide* (1914). Au commencement (p. 45 et surtout p. 216) il nous décrit des malades très curieux qui ont une conception du temps très différente de la nôtre. Dans le temps que décrivent ces malades, il n'y a plus de périodes, plus de passé, plus d'avenir, plus de présent. « Le temps, disent-

ils, est un tunnel indéfiniment prolongé, un interminable souterrain qui ne présente aucune sortie, aucune issue, aucune variété. Le temps s'étend indéfiniment, on ne sait pas comment on peut en sortir. Tout est pareil et au fond, rien de tout cela n'existe. Le temps est une perpétuelle illusion.

Ces malades sont expliqués par M. Blondel d'une manière assez curieuse. Il leur applique la théorie de Durkheim sur le caractère social de toutes les idées humaines et il prétend que ces malades ont perdu le caractère social du temps. Ils ne divisent plus le temps par des cérémonies religieuses, par des époques, par des dates connues comme nous le faisons d'ordinaire. C'est assez vrai si l'on veut, mais pourquoi font-ils cela ? C'est parce qu'ils n'ont plus de croyances particulières relatives au temps ; ils n'appliquent plus aux différentes périodes du temps les croyances que nous appliquons d'ordinaire. Pour eux, le temps n'est plus un être ; ce n'est pas un être diversifié ayant des périodes différentes ; ce n'est pas un Dieu comme Chronos qui fait des actions à un moment et qui en fait d'autres à un autre moment. Le temps n'est plus que le récit indéfini, il a perdu toute la réalité.

Entre ces deux extrêmes, il faut pourtant s'arrêter à un point intermédiaire. Les hommes ne peuvent pas osciller perpétuellement en disant : « Le temps passé est une réalité et un être comme le présent », ou bien « le temps passé n'est rien du tout ». Il y a un progrès nécessaire ; c'est un progrès de précision, de distinction, comme nous en avons toujours et dans toute l'évolution de l'humanité.

Il faut distinguer les époques les unes des autres. C'est ainsi qu'intervient cette seconde forme de croyance, la croyance réfléchie. Elle tient compte des paroles des autres, des sentiments que nous avons eus à différentes époques de la vie, d'une foule de choses différentes, et par conséquent, elle devient variée. Au lieu de la croyance brutale que nous avions au commence-

ment, toujours la même, nous avons des croyances infiniment diverses.

C'est très difficile à comprendre. En réalité, les doctrines religieuses ont raison : on croit ou on ne croit pas ; un être existe ou il n'existe pas ; c'est réel ou c'est irréel. C'est très logique, mais ce n'est pas pratique. Dans la pratique de la vie, nous sommes obligés de croire plus ou moins, de croire d'une manière ou d'une autre et, ce qui est étrange, nous sommes obligés d'admettre des êtres de différents degrés ; nous admettons des réalités plus ou moins fortes, plus fortes les unes que les autres et par exemple, aujourd'hui, nous disons sans le comprendre : Le présent existe d'une manière très forte, mais il existe tout de même. Le passé, c'est très embarrassant ; nous n'insistons pas. Direz-vous : « Le passé existe? » Oui, mais d'une manière encore moins forte que pour l'avenir. C'est une existence atténuée. Je ne comprends pas, vous non plus. Cela ne fait rien, l'humanité a une foule de choses qu'elle ne comprend pas.

Nous avons des conceptions d'existence graduée par rapport aux différentes périodes du temps. Si nous ne comprenons pas, nous pouvons du moins savoir pourquoi nous parlons comme cela et de quoi cela dépend. Qu'est-ce qui nous amène à ce langage si peu logique ? Je crois que ce sont les conditions de la vérification des promesses. Toutes les croyances sont soumises à des vérifications, sont des promesses qu'on va vérifier. Les promesses les meilleures, les plus fortes, celles qui constituent les bonnes existences, les vraies réalités, sont des promesses que l'on peut vérifier par des actes moteurs de mes bras, de mes jambes. L'existence de l'Arc de Triomphe ne présente pas de difficulté parce que je vous promets qu'il existe et vous pouvez le vérifier en y allant vous promener. C'est une question de marche et nous savons faire la marche par des procédés différents. Il n'y a donc pas d'hésitation.

Mais prenons une autre description, un autre récit dans lequel je vous fais également une promesse. Je vous affirme que

le printemps existe. Cela vous paraît facile à accepter. Il a une existence. Toute promesse implique acte de vérification ; donc le mot printemps implique que nous verrons de la verdure, que nous verrons des fleurs, que nous pourrons cueillir des fleurs.

Essayez donc maintenant d'aller vérifier, promenez-vous dans Paris et cherchez les fleurs des marronniers. Vous ne les trouverez pas, vous direz : « Ce monsieur se moque de moi. Comment peut-il dire que le printemps existe puisque ce n'est pas vérifiable comme l'Arc de Triomphe. » Vous viendrez vous plaindre, je vous dirai : « Vous avez tort. Il y a un acte à faire pour vérifier ma promesse ; vous ne l'avez pas fait, vous n'avez fait que des marches, des promenades dans Paris pour chercher des marronniers en fleurs; ce n'est pas cela qu'il fallait faire. Il faut faire un acte très curieux. Nous y avons insisté dès les premières leçons : c'est l'acte d'attendre. Attendez tranquillement le mois d'avril et le mois de mai. Ce n'est pas une promenade, c'est un autre acte : l'acte de l'attente. Si vous attendez cette époque, vous verrez que j'ai raison. »

Nous avons donc une deuxième catégorie d'existences, les existences qui se vérifient par des actes d'attente, ce qui n'est pas identique à l'acte de marche, à l'acte moteur. Comme, par définition, l'existence et la réalité étaient surtout caractérisées par l'acte moteur, vous commencez déjà à être ennuyés et vous dites : « Singulière existence qui ne se vérifie que par l'attente. » Mais vous n'êtes pas au bout de vos misères. Il y a d'autres choses qui ne peuvent même pas se vérifier par un acte d'attente. Je vous dirai par exemple qu'un congrès a eu lieu en Hollande dans la jolie ville de Groningue, et vous me demanderez : « Est-ce que vous le croyez ? »

— Oui, je le crois, cela est réel, cela a une existence.

— Eh bien, me direz-vous, nous allons vérifier, nous irons à Groningue. C'est un peu plus loin que l'Arc de Triomphe, mais ce n'est pas impossible.

Je vous ai raconté que l'Université était merveilleuse-

ment décorée avec des dahlias magnifiques répandus par milliers. Vous demanderez à entrer et vous ne les verrez pas. Vous direz : « Voilà une promesse, une existence qui ne se vérifie pas ». Nouvelle difficulté. Vous viendrez vous plaindre à moi. Je pourrais vous dire : « Utilisez l'acte d'attente, restez dans votre chambre, attendez patiemment ». Mais attendre quoi ? Est-ce que ce congrès avec les dahlias va recommencer ? Mais non, vous pouvez attendre longtemps, des mois, des années, il ne recommencera pas, et alors, là encore, l'embarras vient. Voilà une promesse et une existence non vérifiées et non vérifiables, et vous me direz : « Cela n'existe pas ».

Cependant je me défendrai et je vous dirai : « Si cela n'existait pas, je pourrais raconter sur le Congrès de Groningue tout ce que je veux, n'importe quoi, sans aucune difficulté, et vous n'avez qu'à essayer. Je m'en vais vous dire que ce Congrès a été très gai et qu'il s'est terminé par un bal masqué où toutes les dames sont venues avec des perruques vertes et bleues. Si je vous raconte cela, il y a dans la salle des personnes qui vont protester avec indignation : « C'est ridicule, c'est absurde, ce n'est pas réel. » Je ne peux donc pas raconter ce que je veux. C'est que je suis tenu par quelque chose, c'est que le passé n'est pas à ma disposition. Ce qui n'est pas à ma disposition, c'est ce qui existe. Alors le passé existe, il faut donc qu'il existe d'une manière quelconque.

La vérification va se faire ici par une troisième sorte d'action bien plus fragile, bien moins commode ; elle va se faire par des manières de parler. Le récit n'est qu'une parole, c'est vrai, mais la parole peut varier ; on peut faire des paroles d'une manière différente, et il y a en particulier des paroles que nous avons appelées autrefois des paroles consistantes. Pour faire le récit du Congrès de Groningue, je suis obligé de parler toujours de la même manière ; je ne peux pas raconter un jour une histoire et le lendemain une autre, je suis obligé d'être fidèle dans mon récit, de faire attention à l'opinion des autres membres

du Congrès parce que, si je dis des bêtises, ils vont me contredire et, ce qui est encore plus ennuyeux, il y a des comptes-rendus publiés. Ce sont des paroles de témoins, d'autres individus qui ont été là. Je suis obligé de tenir compte des paroles de ces témoins et par conséquent des documents publiés. En un mot, je suis obligé de donner à ma parole une certaine consistance et de la mettre d'accord avec les paroles des autres.

C'est là une manière de vérifier. Il est vrai qu'elle est bien mauvaise. C'est déplorable de ne pouvoir jamais transformer les billets de banque en or véritable. C'est bien fâcheux de ne jamais transformer les récits en actions, car l'action, c'est l'or, et le récit, c'est le papier monnaie.

Quand il s'agit du passé, eh bien, vous êtes réduits au papier monnaie, il n'y a pas moyen de le transformer en or ; vous êtes tout au plus capables de garantir plus ou moins votre papier monnaie, de lui donner un change à peu près stable. Vous ne pouvez pas faire mieux, il faut vous en contenter ; mais c'est tout de même une forme d'existence.

Cela vous montre donc quelque chose de curieux, c'est que les notions que nous avons sur l'existence sont graduées. On existe plus ou moins. Il y a des choses qui existent faiblement, ce sont les choses que nous pouvons vérifier par l'attente. Il y a des choses qui existent très faiblement, ce sont les choses que nous pouvons vérifier par la consistance du langage et non par autre chose.

Immédiatement, nous sommes obligés de tirer une conclusion et nous distinguerons différentes catégories de réalités. Le présent nous satisfait ; il est vrai qu'il est ennuyeux parce qu'il est changeant, mais enfin, au moment où il existe, nous dirons qu'il est bien réel, qu'il a le maximum de réalité.

L'avenir, eh bien, c'est déjà assez satisfaisant, parce que nous pouvons l'atteindre par l'acte de l'attente. Nous pouvons rester tranquille, il viendra. Nous l'attendons ; nous nous faisons cette idée de l'avenir. Quant au passé, il existe un peu parce

que nous ne sommes pas libres de dire n'importe quoi, parce qu'il y a un consensus entre les hommes, parce que les hommes lui créent une certaine existence par leurs vérifications et discussions, mais c'est une bien petite existence. Nous arrivons donc à cette conception : le temps se divise en périodes qui ont des degrés différents d'existence et de croyance.

Mais il y a plus que cela encore et bien plus embarrassant. Parmi nos récits, il y en a encore d'autres qui ne sont pas seulement des récits d'avenir, des récits de présent et des récits de passé. Perrault, dans ses contes, nous rapporte des histoires sur la Belle au bois dormant. Qu'est-ce que cette histoire ? C'est un récit. Tout récit doit avoir un certain genre d'existence, vérifiable par le mouvement, vérifiable par l'attente, par le consensus des hommes. Mais qui ferez-vous parler ? La Belle ? Vous ne pouvez la rencontrer. Promenez-vous, vous ne la trouverez pas. Vous ne pouvez pas l'attendre, vous ne pouvez même pas vous entendre sur elle. Alors voilà un récit bien plus fragile encore que tous les autres, bien plus délicat. Il y a encore cependant quelque chose. La Belle au bois dormant nous est très sympathique, elle nous procure quelques satisfactions quand nous voyons son histoire et d'avance, quand nous parlerons à un enfant ou à quelqu'un d'autre, nous lui dirons : « Je vais vous raconter l'histoire de la Belle au bois dormant et je vous avertis qu'elle vous amusera, qu'elle vous fera plaisir ».

Le sentiment est plus ou moins communicable ; c'est encore un peu de réalité, et nous appelons imagination les récits qui ne peuvent plus se vérifier que par une communauté de sentiment, que par une excitation de sentiment.

Mais on va encore plus loin. Il y a des récits comme ceux des philosophes par exemple, ces pauvres gens qui travaillent pour faire des récits qui ne servent à rien du tout ; leurs récits sont compliqués, difficiles, et ils vous avertissent : « Faites bien attention, vous allez travailler sur mon livre, il ne vous amusera même pas du tout, il ne vous procurera aucune joie, aucune

émotion ; lisez-le tout de même si vous voulez, mais je ne prends aucun engagement ni de vérification motrice, ni de vérification par l'attente, ni par le consensus des hommes (les philosophes ne s'entendent jamais). Nous appelons cela des idées : nous arrivons à des idées. Ce sont des récits encore plus fragiles qui ne se rattachent à la réalité que par des liens très ténus et hypothétiques, et qui viendront peut-être plus tard.

En exprimant des idées, nous prenons la précaution de dire : « Je ne vous demande pas d'y croire, je ne vous demande pas non plus de le nier. Faites ce que vous voudrez, c'est une idée, ce n'est rien de plus ».

Et puis, en dehors de tout cela, il y a des idées qui sont tellement légères, tellement fragiles que nous n'osons même plus les exprimer et que nous nous dispensons de les exprimer devant les autres. Ces idées tout à fait fragiles qui existent uniquement dans notre esprit et qui ne sont plus exprimables, nous les appelons tout simplement des pensées.

Ce qui fait qu'en résumé on pourrait vous dire que les existences, les réalités par rapport au récit se subdivisent en une quantité de degrés variables suivant la précision de l'intelligence. Nous pourrons énumérer les titres suivants (fig. 14) :

corps
esprits
présent
actions
faits psychologiques
futur prochain
passé récent
idéal
futur lointain
passé mort
imaginaire
idées
pensées

Fig. 14

Pour faire la classification de la valeur des récits, nous mettrions en premier lieu les corps ; c'est la réalité la plus vérifiable, par des mouvements. Ensuite, les esprits, réalité vé-

rifiable par des conduites sociales. Les esprits des autres ne sont pas vérifiables par tous les mouvements, il y a des mouvements de mes membres qui n'aboutiront à rien, mais les conduites sociales nous mettent toujours en rapport avec les esprits. Après cela, nous mettrons les évènement présents, les choses présentes et à qui nous donnons même, quoique évènements, une réalité très grande ; il est vrai qu'il s'agit d'une réalité momentanée, tandis que le corps et l'esprit sont des réalités qui sont tout le temps vérifiables. Ensuite viendront nos propres actions, puis les évènements psychologiques, nos douleurs, nos sentiments, nos joies et nos tristesses. Nous mettrons après, quelque chose de déjà moins réel : le futur prochain, l'avenir immédiat, ce que l'on se borne à attendre, ce qu'aucune action ne permet de rendre réel. Puis viendra le passé récent, ensuite l'idéal, vérifiable encore par des attentes et des espoirs, puis le futur lointain, qui devient un récit uniquement verbal, qu'on n'attend plus comme le futur prochain, le passé lointain ou le passé mort, l'imaginaire, l'idée, la pensée.

Voilà les subdivisions, les classifications que l'humanité a été amenée à faire quand elle a essayé de donner de la réalité à ses récits. Ces subdivisions sont très compliquées, elles sont difficiles à mettre en pratique et vous ne serez pas surpris que les pauvres hommes se trompent très souvent quand il s'agit de placer un récit dans telle ou telle catégorie.

Dans la prochaine leçon, nous étudierons la valeur des récits, et les délires de mémoire qui en résultent.

16 Février 1928.

XIX. Les appréciations des récits et les délires de mémoire.

Mesdames,

Messieurs,

AUJOURD'HUI encore, nous allons prendre une observation clinique comme point de départ. Cette observation nous servira à poser le problème, ou même, c'est le malade lui-même qui nous posera la question, que nous cherchons à résoudre.

Il y a longtemps — car j'ai publié l'observation en 1898, dans *Névroses et Idées fixes* (2e volume, p. 167) — on avait amené à l'hôpital un pauvre jeune homme de vingt-huit ans, qui racontait des histoires assez bizarres. Ce garçon était fils d'une pauvre famille de paysans qui l'élevait avec peine et qui s'épuisait pour lui payer quelque instruction. Jusqu'alors il n'avait pas bien réussi car, à vingt-huit ans, il était simplement maître d'études à Paris dans uné pauvre institution libre où il était très mal nourri et où on lui payait de temps en temps quelques sous.

Malgré cette situation fâcheuse, ce jeune homme était très heureux car il se berçait d'une foule de rêves et d'ambitions chimériques. Il était extrêmement bavard et racontait à qui voulait l'entendre son histoire arrangée à sa façon. Cette histoire était la suivante.

Dans une ville voisine du village où étaient ses parents présumés, il y avait autrefois une très belle dame qui était mariée avec un très riche commerçant et qui n'avait pas d'enfant. Cette dame a eu des sentiments tendres pour un banquier voisin qui était également immensément riche. De ces amours est né un garçon qui était lui, seulement cette naissance n'a pas pu être avouée, la mère a dissimulé la grossesse et la naissance et elle a placé l'enfant chez de pauvres paysans d'un village voisin.

Là, elle s'intéressait à son éducation, elle venait le voir très souvent, elle lui racontait toute sa vie, tous ses sentiments et ses doléances, elle lui expliquait tout sur son mari et son amant, elle lui expliquait la fortune de l'un et de l'autre, leurs différents placements et l'espoir qu'elle avait qu'il en jouirait un jour.

En même temps, cette dame, qui me paraissait décidément avoir des sentiments un peu légers, continuait les relations avec le riche banquier et elle eut un second enfant, cette fois une fille. Ce second enfant fut également dissimulé et placé dans un autre village voisin de là. La dame s'intéressait aux deux enfants et venait voir son fils en lui rappelant qu'il avait une sœur élevée à côté, qu'il devait s'intéresser à elle et s'occuper de son avenir. La fillette, de son côté, s'en occupait elle-même et peut-être un peu mieux : elle s'échappa du village où elle était placée, arriva à Paris, réussit à entrer au Conservatoire et elle était devenue une des actrices les plus célèbres de Paris.

Le temps marcha. Le mari mourut, le banquier mourut également. La dame hérita des deux, ce qui lui faisait une fortune colossale. Enfin, elle mourut à son tour.

Depuis ce moment, notre jeune homme était préoccupé d'un double problème, très intéressant et important, qui justifiait son attention et son travail. Ce double problème, c'était tout d'abord de reconquérir sa fortune : Puisque sa mère véritable avait fait de tels héritages et qu'elle avait toujours manifesté l'intention de lui donner cet argent, puisque sa mère lui avait donné tous les détails au point de vue légal, au point de vue des notaires et au point de vue des placements, il était tout naturel qu'il recueillît cette fortune, et d'ailleurs, la situation qu'il avait rendait ce désir légitime.

D'autre part, il désirait une autre chose également juste, c'était de retrouver sa sœur pour lui donner peut-être une partie de l'argent, pour s'intéresser à sa situation et pour se faire une famille. Comme il savait que sa sœur était une très grande actrice à Paris et qu'il connaissait son nom, il avait écrit à cette dame une foule de lettres pour lui demander de nombreux renseignements.

Lassée par cette correspondance, l'actrice en question avait fini par consentir à une rapide entrevue. Il avait été chez elle, et sans aucun trouble lui avait proposé de lui rendre un frère. L'actrice — ce qui est surprenant — ne fut pas très séduite par cette proposition, hésita à prendre le frère et ergota avec lui, lui démontrant par A+B qu'il se trompait et que sa sœur devait être une petite actrice dans un des cafés-concerts de Montmartre. Notre jeune homme n'était pas content du tout, car il préférait avoir pour sœur la grande actrice qu'une actrice aussi inférieure, mais il persévérait dans son idée et espérait la convaincre.

Il passait son temps non pas à préparer des examens — ce qu'il aurait dû faire — mais à écrire à tous les notaires de la région, à tous les maires, pour avoir des copies d'état civil, des copies de testaments et pour retrouver sa fortune et tâcher de persuader l'actrice en renom qui ne voulait pas le croire.

Cette situation était bizarre. C'est ce qu'on appelle au-

jourd'hui un délire d'interprétation et de revendication. Il est probable que le malheureux a mal fini, mais, à l'époque où je le considérais, il était au début du délire et on pouvait plus ou moins le métamorphoser : il suffisait de le faire reposer pendant quelque temps et surtout de le nourrir mieux, de lui imposer quelques règles d'hygiène qu'il n'avait pas. Au bout de quelque temps, il avait l'esprit plus calme, il était capable de discuter et de comprendre. Alors, à ce moment, il acceptait des argumentations et même il se laissait fortement ébranler ; il finissait par reconnaître tout ce qu'on voulait, par admettre qu'il avait beaucoup rêvé, que toute son histoire n'était pas réelle et qu'il ferait bien mieux de s'occuper d'autre chose.

Mais un beau jour, il m'interpella et me demanda de lui rendre un service qu'il trouvait lui-même extrêmement simple : « Je suis maintenant rétabli et guéri, mais j'ai bien peur de retomber rapidement. Pour ne pas retomber, je voudrais une précaution. J'ai cherché dans tous les traités de psychologie le moyen de me reconnaître au milieu des imaginations et des souvenirs. Je ne l'ai pas trouvé. J'espère que vous voudrez bien m'indiquer un signe simple, toujours le même, un critérium au moyen duquel on puisse distinguer nettement, une fois pour toutes, ce qui est imagination et ce qui est souvenir. Indiquez-moi ce signe. »

Je vous avoue que je suis resté très interloqué et qu'en effet, j'ai remarqué avec lui que les traités de psychologie étaient bien pauvres sur ce point et qu'on ne lui indiquait pas le signe qu'il désirait. Je lui ai donné beaucoup de conseils. Mais j'ai eu l'occasion de réfléchir avec vous sur ce problème et c'est ce problème que nous retrouvons aujourd'hui : Faut-il distinguer les imaginations et les souvenirs et comment les distinguer?

Ce problème, qui nous paraît important et qui, à ce garçon, paraissait également très important, n'est pas connu par tout le monde. Bien des gens se figurent que ce problème n'existe pas ; je viens d'en avoir une preuve à l'instant même.

Il y a un moment, une personne me demandait le sujet de mon cours d'aujourd'hui et je lui ai indiqué la distinction des imaginations et des souvenirs, la localisation des récits dans telle ou telle classe de la réalité et de l'existence. Cette personne resta très étonnée et dit : « Quelle singulière manie de couper les cheveux en quatre ! En réalité, ce problème n'existe pas, nous savons tous très bien comment une imagination se distingue du souvenir ; nous ne nous trompons jamais sur ce point. »

Il n'est pas si facile que vous croyez de distinguer les imaginations et les souvenirs. Il y a là un problème pratique que nous résolvons dans la vie sans grande difficulté d'ordinaire, parce que nous avons certaines bonnes habitudes, un certain automatisme de l'affirmation, mais qui, au fond, repose sur une difficulté tellement grave qu'à mon avis elle n'est jamais résolue, qu'elle est toujours laissée plus ou moins dans le vague et qu'il y a une part d'arbitraire extrêmement considérable. Une foule de choses nous prouvent qu'il y a là une opération, une acquisition de l'esprit.

Une première preuve, ce sont les expériences bien vieilles maintenant, qu'on reprend un peu aujourd'hui ; je veux parler des expériences de suggestion. La suggestion consiste à faire faire des actions, à commander et à obtenir des actions. Or, reportez-vous quarante ans en arrière, regardez les descriptions de suggestion données par Bernheim autrefois ; vous verrez une catégorie très curieuse de suggestions qu'il appelle les suggestions de souvenirs, les suggestions de mémoire. Vous savez même qu'à l'époque, il y eut à l'Ecole de Nancy un grand enthousiasme pour l'étude de la suggestion et qu'on tira du phénomène de la suggestion des conséquences médico-légales. Un professeur de Nancy, Liébault, tirait de ces suggestions de souvenirs des conséquences très importantes au point de vue de la jurisprudence.

La jurisprudence se fonde sur le témoignage et le magistrat interroge des témoins qui sont censés raconter leurs souve-

nirs, et ce sont leurs souvenirs qu'on leur demande, ce ne sont pas leurs imaginations. Le magistrat n'hésite jamais. Le langage d'un témoin se rapporte à des souvenirs, il croit cela incontestable. Or, disaient Bernheim et Liébault, on peut parfaitement suggérer des souvenirs, et des individus très sincères, qui ne mentent pas, vont affirmer sous la foi du serment, qu'ils ont assisté à certaines scènes, qu'ils ont vu certaines choses, qu'ils ont entendu certaines paroles ; ils déclareront que ce sont des souvenirs quoique, en réalité, ce soient de pures imaginations qu'on leur a suggérées.

Le fait que l'on peut suggérer des souvenirs et les faire affirmer montre que l'on fait faire au sujet une action qui joue un rôle dans cette affirmation du souvenir, dans cette croyance au souvenir.

Le même fait se rencontre perpétuellement chez les malades. Le jeune homme dont je viens de vous parler est un malheureux qui se plaint lui-même avec intelligence de faire mal une certaine action : « Je fais mal l'opération de distinction des souvenirs et des imaginations. Apprenez-moi à faire cette action », exactement comme il aurait dit : « Apprenez-moi à écrire ou à danser ». Pour lui, cette action d'affirmation du souvenir et de la distinction de l'imagination, est un acte véritable.

Autrefois on discutait peu sur ce problème car, comme la personne dont je vous parle, on le croyait très facile à résoudre. C'était l'explication donnée dans la philosophie de Cousin. Garnier soutenait qu'il y avait une perception du passé. Or, disait-il avec naïveté, on perçoit ou on se souvient ; ce sont deux opérations qui ne peuvent pas se confondre. Vous percevez cette lampe, vous ne vous souvenez pas d'elle. Quand on se souvient, c'est comme si on voyait du bleu à la place du rouge, c'est quelque chose de très distinct. Il y a une perception du souvenir et de sa date.

En général à ce moment-là, on expliquait que cette dis-

tinction se fait par la force de l'image. La perception nous donne une lumière crue et brutale qui est très visible, très facile à distinguer. L'image d'une lampe que nous avons vue chez nous ne nous donne que quelque chose de faible, de vague, et cette différence d'intensité suffit à faire la distinction.

Depuis cette époque, cette argumentation a été discutée de toutes les manières ; c'est une des grandes parties de l'œuvre de Bergson d'avoir insisté sur ce point que l'intensité d'un phénomène est une chose purement apparente et variable. Il suffit de voir moins clair, il suffit de devenir à moitié aveugle pour que la lampe ait un éclairage très faible, ce qui n'empêchera pas d'en faire une lampe présente, d'en faire une perception. Il suffit que l'image soit excitée par un trouble pathologique quelconque, le plus souvent sous l'influence de l'alcool, pour devenir intense, et alors vous aurez le problème de l'hallucination visuelle ; des individus auront des images très intenses qui ne sont que des souvenirs et ne sont pas des perceptions.

Par conséquent, cette vieille interprétation est un peu tombée dans l'oubli. Elle a été ressuscitée dernièrement, on a fait quelques efforts pour cela. Je voudrais vous signaler l'article de M. Bard qui a paru dans le *Journal de Psychologie* le 15 février 1922 : « *Physiologie de la perception du temps* ». C'est très intéressant, comme toutes les spéculations qui ont été faites sur le temps et tous les essais d'interprétation. M. Bard soutient un fait qu'il appelle physiologique et j'ai bien peur que ce ne soit rempli de difficultés. Comme nous le verrons dans la prochaine leçon, il est bien difficile de se débarrasser de la philosophie et de la métaphysique. M. Bard prétend que chacun des phénomènes de notre existence porte en lui-même sa date ; il a une date d'apparition. Nous ne sentons pas de la même manière quand nous avons dix ans et quand nous avons soixante ans. Il y a une différence énorme dans le ton, dans la qualité de la sensation. Nos sensations s'altèrent, se modifient, se transforment, les sentiments avoisinants ne sont pas les mê-

mes, les sensations viscérales, auxquelles on accorde une telle importance, ne sont pas les mêmes et par conséquent, une perception faite à l'âge de dix ans est, qualitativement, très différente d'une perception faite à l'âge de soixante ans.

Cette nuance persiste dans la mémoire et tous nos souvenirs traînent avec eux une qualité spéciale. C'est un peu la fameuse théorie du psychologue allemand Wundt, appelée théorie du signe local. Wundt soutenait autrefois que chacune de nos images visuelles qui se passent à droite ou à gauche. influe sur telle ou telle partie de la rétine, que chacune de nos sensations a une qualité spéciale suivant qu'elle s'imprime dans la rétine au centre, ou bien à la périphérie, à droite ou à gauche ; c'est ce qu'on appelait autrefois le signe local. D'après cet auteur, le signe local existe sur tout notre corps. Si je vous pince à l'extrémité de l'index, vous crierez tout de suite que vous êtes pincé à l'index. Si je vous pince au genou, vous direz que c'est au genou. « Comment pouvez-vous le dire ? répondait Wundt. C'est parce que la sensation au bout de l'index n'est pas la même que la sensation sur le genou. »

Cette théorie des signes locaux dans l'espace a fait fortune, un peu plus qu'elle ne valait d'ailleurs, et elle s'est étendue au temps. D'après M. Bard, dont je vous cite l'article, il y a des signes locaux temporels comme des signes locaux spatiaux. Par conséquent un souvenir d'avant-hier remontera à un signe local d'avant-hier, un souvenir d'il y a vingt ans remontera à un signe local d'il y a vingt ans et nous percevrons immédiatement l'un et l'autre.

L'auteur croit que son explication est très physiologique. Je crains que cela ne soit très philosophique car cette imagination des signes locaux temporels est une théorie, c'est une affirmation. En réalité, on ne nous le démontre pas, nous ne sommes pas du tout capables de dire très nettement : « Voici une sensation d'avant-hier et voici une sensation d'il y a vingt ans », et nous ne pouvons pas expliquer la différence. D'ail-

leurs, toute la pathologie proteste contre ce mot. S'il y avait de tels signes locaux, des signes indiscutables et qui se transportent au travers du temps, il n'y aurait pas d'erreurs temporelles. L'histoire du malade précédent le prouve surabondamment. Ce garçon est sincère puisqu'il demande à se corriger et à se guérir, mais il va recommencer trois jours après à nous raconter que sa mère est venue lui parler, qu'elle lui a indiqué le chiffre du coffre-fort, le numéro des titres et les endroits où on peut les trouver. Il a, dit-il, des souvenirs très exacts de l'endroit où tout cela s'est passé, du son de la voix de sa mère et il ne se trompe pas, dit-il, sur les numéros de titres. Mais comme jamais sa mère n'est venue lui parler de tout cela, qu'il ne connaît pas la dame, qu'il ne l'a jamais vue, qu'il n'a aucun souvenir, il est incontestable qu'il voit des signes locaux dans des phénomènes qui n'en sont pas.

Il y a donc là une affirmation qui est très contestable, malgré la vérité de cette différence des sensibilités et surtout des conduites au cours de l'évolution des hommes. Il n'y a pas là l'élément d'une appréciation de la mémoire. Non seulement cette opération de classification existe, mais, je dirai plus : cette opération que nous faisons sans nous en douter est extrêmement difficile. Pourquoi ? Parce qu'elle est l'occasion d'innombrables erreurs. Au lieu de répondre avec la personne dont je vous parlais : « Personne ne confond l'imagination et la mémoire ; cela va tout seul, tout le monde les distingue très bien », je vous dirai avec notre scepticisme habituel : « Au contraire, mais nous tous, nous confondons perpétuellement les différents récits les uns avec les autres ; nous les mettons à des places erronées dans le temps et dans les degrés de l'être. L'opération de la distinction dont vous parlez est une opération très difficile ».

Pour voir ces erreurs et ces difficultés, reportez-vous au tableau que nous avions fait dans la dernière leçon. Nous avions dit que les différents récits et par conséquent les différentes représentations, se répartissaient dans un certain nombre de classes

beaucoup plus nombreuses qu'on ne le croit généralement, dont nous n'indiquions que les principales. Je vous disais qu'elles se répartissent en corps, en esprits, en présent, futur prochain, en idéal, en passé récent, en futur lointain, en passé lointain ou mort, en imagination, en idée, en pensée. Ce sont là des classes caractérisées par des conduites particulières dans lesquelles nous sommes obligés de répartir toutes ces phrases qui nous viennent à l'esprit, car toutes ces phrases sont des récits que nous faisons à tort et à travers, à propos d'une foule de choses, et si nous voulons ne pas paraître absolument fous, nous sommes obligés de les mettre dans une de ces classes et de donner à notre récit une allure, une conduite particulière. Je ne dois pas parler de la même manière quand il s'agit d'une chose imaginaire et quand il s'agit d'un récit récent, d'un passé récent. Je ne dois pas parler de la même manière d'un futur lointain et d'un présent. C'est une manière de parler parmi les hommes, une manière de paraître intelligent et correct. Il y a là une distinction.

Eh bien, cette classification ne serait pas toujours exacte, et nous pouvons distinguer dans l'observation des malades et même des gens bien portants, deux groupes d'erreurs que nous appellerons la surestimation des récits, et la sousestimation des récits.

Imaginons une flèche qui partirait du bas de notre liste et qui se dirigerait vers le haut. Il arrive que des récits qui étaient placés en bas sur la liste soient passés en haut, qu'ils soient montés. Qu'est-ce que cela signifie ?

Il faut se reporter à la distinction que nous faisons toujours ici depuis le commencement de ce cours entre l'observateur et le sujet observé. L'observateur est supposé par théorie un homme raisonnable, instruit et capable d'avoir des idées correctes. Lorsque le sujet exprime un récit, l'observateur qui écoute le récit le situe lui-même à une certaine place. Par exemple, quand notre jeune homme nous raconte ses histoires sur

sa famille, nous qui l'écoutons, nous n'hésitons pas et nous disons : « C'est du roman, c'est de l'imaginaire. Vous avez une imagination suffisamment forte et vous avez construit un joli roman. Ecrivez-le et publiez-le si vous voulez, mais c'est tout ce que vous pouvez en tirer ». Tandis que lui nous présente cette imagination comme étant un passé récent, il l'affirme comme des souvenirs et, de temps en temps, il l'affirme comme du présent, il le transforme en présent. Il donne donc à ses récits une situation particulière.

Inversement, nous avons d'autres malades qui font justement le contraire, dont nous plaçons les récits à une situation élevée, que nous considérons comme du futur prochain ou comme du présent et qui, eux, les placent en bas.

A mon avis, cette erreur dans un sens ou dans l'autre est beaucoup plus importante qu'on ne le croit ordinairement. Elle donne naissance à des délires; elle est l'origine de beaucoup de délires ambitieux ou de délires mélancoliques et si nous savons très bien pourquoi le malade localise dans un sens ou dans l'autre, nous pourrons comprendre les délires, nous pourrons comprendre l'évolution des idées que le malade exprime dans ces délires, car il y a des idées.

Je vous rappellerai à ce propos une étude déjà ancienne qui a été faite par le professeur Pick, de Prague, qui n'est pas connue suffisamment, sur le phénomène qu'il appelle la *confabulation* et ses rapports avec la localisation des souvenirs. Ce travail a été publié en Allemagne en 1906 et dans les *Archives de Psychologie* de Genève en 1906.

Nous savons ce que nous avons appelé la fabulation, nous l'avons étudié il y a quelques leçons. La fabulation, c'est la construction de souvenirs sans aucune espèce de critique et sans aucune espèce de rapport avec le présent.

M. Pick signale une variété de la fabulation qu'il appelle la confabulation. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Lorsque nous faisons un récit, nous sommes obligés par les lois de la mémoire, par ce que j'ai appelé l'observation de soi-même à laquelle nous sommes contraints, de donner à ce récit une certaine cohérence, une certaine unité. Vous savez que nous sommes obligés de tenir au courant notre observation. Je vous ai rappelé le cas d'un élève en médecine que le chef de service a chargé de prendre une observation. Cet élève qui était paresseux n'a pas suivi le malade pendant deux ou trois jours et il a laissé des blancs dans l'observation. Le chef de service le reprend et le gronde ; l'élève ne veut plus recommencer mais comme il est très paresseux, il cesse à nouveau de suivre son malade régulièrement; seulement la seconde fois, il fait quelque chose de plus. Avant l'arrivée du chef, il se précipite sur la feuille d'observation et il remarque avec terreur qu'il y a au moins trois ou quatre journées dans lesquelles la température n'est pas notée, dans lesquelles l'état du malade n'est pas décrit et, bien vite, il griffonne n'importe quoi pour remplir les vides de l'observation. C'est là encore un trouble dans les récits dont il faut tenir compte : nous comblons les vides de l'observation.

Eh bien, observe M. Pick, cette supercherie qui est faite consciemment par l'élève dont je vous parle, le malade la fait inconsciemment toutes les fois qu'il a des lacunes dans sa mémoire. Or, toutes les erreurs dont je viens de vous parler qui consistent à mettre des souvenirs trop haut ou trop bas, ces erreurs dérangent l'histoire de la vie, elles compliquent les choses. Par exemple, notre jeune homme raconte que, lorsqu'il avait l'âge de quinze ans, sa mère venait à tel endroit, lui donnait rendez-vous, en dehors de la ferme où il était, pour lui parler d'histoires d'argent et qu'il restait absent deux ou trois jours. Il s'expose, en disant cela, à ce que son père véritable le contredise et lui fasse remarquer qu'il ne s'est pas absenté du tout : « Tu étais présent à la ferme à ce moment-là ». Alors, immédiatement, son esprit construit une histoire pour justifier le récit et la place du récit. C'est la confabulation, c'est-à-dire

la fabulation ajoutée à un récit pour le mettre en ordre. C'est l'élève qui griffonne une observaion fausse. Cela est perpétuel dans les récits de ce genre. Le malade remplit les vides de son histoire par une histoire imaginaire quelconque.

Dans le récit de ce jeune homme, il y a perpétuellement des confabulations semblables. Il a écrit à tous les maires du département. Quelques-uns, avec une complaisance naïve, lui ont répondu et lui ont envoyé la copie qu'il a d'ailleurs payée sur son maigre salaire, de certains feuillets de l'état-civil.

Je lui fais observer que ces feuillets ne justifient pas du tout son histoire, qu'ils sont en contradiction complète avec ce qu'il raconte. Immédiatement, voilà un nouveau chapitre du roman. Mais vous ne savez donc pas que le banquier en question et sa maîtresse avaient intérêt à dissimuler telle ou telle date et que, par conséquent, comme ils étaient fort riches, ils ont soudoyé un employé de la mairie et ont fait déchirer un feuillet de l'état-civil.

Ce chapitre ne figurait pas dans l'histoire précédente, il est surajouté pour les besoins de la cause. C'est une confabulation. Par conséquent l'interprétation des délires suppose connues toutes ces lois de la situation des récits, et de la nécessité de les rattacher les uns avec les autres.

Nous avons d'abord une première catégorie de faits qui sont des faits de surestimation. Ces surestimations sont extrêmement variées et ce serait toute l'aliénation qu'il faudrait étudier car ils portent sur tous les degrés.

Je vous ai renvoyé la dernière fois à un livre très intéressant que vous avez tous lu : « *La conscience morbide* », de M. Blondel (1914). Dans ce livre, il y a énormément de faits pathologiques très joliment décrits, dont l'interprétation serait peut-être un peu discutable car elle est empruntée aux thèses de Durkheim et de Bergson, mais les faits sont très bien étudiés.

M. Blondel nous démontre très bien qu'il y a des mala-

dies dans lesquelles se confondent perpétuellement le corps et l'esprit. On passe de l'un à l'autre avec une facilité étonnante. Il est des gens qui forcent la réalité et qui transforment les phénomènes spirituels en phénomènes corporels. Il y a des gens qui abaissent la réalité et qui transforment les phénomènes corporels en phénomènes spirituels.

M. Blondel nous parle surtout du langage et, sur ce point, j'aime beaucoup ce genre d'étude puisque la question de la parole et du langage domine toute la psychologie. Il montre qu'il y a des variétés infinies de langage. Il y a le langage que nous entendons quand quelqu'un nous parle directement. Il y a le langage que nous imaginons, que nous soupçonnons. Je devine ce que dit le sujet qui parle tout bas. Il y a le langage que nous prononçons nous-même, le langage que nous prononçons extérieurement, celui que nous prononçons intérieurement, le langage qui remplit notre pensée. Il y a toute espèce de formes intermédiaires et, comme le montre M .Blondel, les malades se trompent perpétuellement sur la place du langage dont ils parlent. En réalité, ce sont eux qui ont parlé et ils disent que ce sont les autres ; ils attribuent aux autres, ils objectivent, ils réalisent extérieurement leur propre langage. Ou bien, ils ont imaginé le langage et ils croient l'avoir dit eux-mêmes. Il y a un changement perpétuel dans cette classe et dans cette valeur des langages, comme des récits.

Cela d'ailleurs ne nous surprend pas. Qu'est-ce que le langage des autres ? Le langage des autres n'est pas différent du nôtre. Ce sont des récits que l'on me fait au lieu d'être des récits que je fais. Les récits que l'on me fait doivent être placés dans toutes ces divisions : présent, passé récent, passé lointain, futur, etc. Nous devons les catégoriser exactement comme nos propres récits et, sur ce point, les illusions portent sur les récits des autres comme sur les nôtres.

Ces erreurs de surestimation sont plus ou moins considérables suivant que l'on franchit plus d'espace dans le tableau

dont je vous parle. Il y a des erreurs pas très grandes et que tout le monde présente; ce sont les erreurs qui consistent à passer du futur lointain au futur prochain, erreurs d'espérance ; une chose est en effet un futur mais un futur lointain et, si nous sommes bien disposés, si nous avons le caractère heureux, nous rapprocherons ce futur lointain et nous le mettrons prochain. Ce n'est pas toujours très mauvais, c'est quelquefois utile pour nous encourager et nous faire travailler, mais c'est très souvent une erreur.

Prenons par exemple les illusions de fortune du commerçant qui commence à travailler. Il se représente qu'il va gagner énormément d'argent. Si vous lui demandez : « Quand aurez-vous cette fortune ? » Il vous répondra modestement : «Il me faudra bien six mois». Peut-être faudra-t-il quarante ans.

A propos de cette localisation, de cette erreur entre le futur lointain et le futur prochain, nous trouvons tout de suite une petite difficulté psychologique que je veux vous signaler. Il y a quelques années, nous faisions ici un cours, non pas sur la mémoire, mais sur la croyance. Un des auditeurs, avec beaucoup d'amabilité et en même temps de compétence m'a envoyé une lettre très intéressante et très curieuse sur cette place que je donnais au réel. Il m'a fait une objection que je trouve en somme assez juste.

« Quand vous parlez des troubles pathologiques, vous signalez assez facilement le passage du futur lointain au futur prochain et vous pouvez signaler également le passage du passé mort au passé présent, vous aurez des exemples innombrables de ces deux choses. Mais faites bien attention que, dans votre tableau, il y a entre le futur lointain et le futur prochain des intervalles, des termes intermédiaires, et vous avez mis le passé récent entre le futur lointain et le futur prochain. Par conséquent, votre commerçant qui a un peu trop d'ambition et qui place sa fortune trop tôt dans le futur prochain quand elle est lointaine, devrait en réalité, au début de son illusion, avoir une

autre erreur : dès qu'il commence à se tromper, il devrait parler de passé récent et non pas de futur prochain. En un mot, vous placez l'idéal et le passé récent entre les deux futurs, et et il me semble plus sage et plus conforme à l'observation, de mettre les futurs ensemble, le futur prochain et le futur lointain l'un près de l'autre, et le passé récent et le passé lointain également l'un près de l'autre. »

Cette objection m'a beaucoup intéressé. Je crois d'ailleurs qu'à bien des points de vue, elle est juste et, si vous voulez, vous pourrez changer le tableau dans ce sens : réunir les futurs ensemble, réunir les passés.

Pourquoi est-ce que je maintiens cette classification ? C'est en nous plaçant au point de vue du nombre des sentiments qui accompagnent les récits.

Le passé récent, le passé qui est arrivé ce matin ou qui est arrivé la veille est encore gonflé de ces récits. Quand nous avons perdu une personne chère, cette mort est encore imprégnée des sentiments violents, importants, plus importants que ceux qui accompagnent le futur lointain. La mort d'une personne qui est arrivée hier est plus impressionnante pour moi qu'un futur qui arrivera dans dix ans. Le futur lointain est plus loin que le passé récent. C'est parce qu'il y a mille autres influences qui se combinent. Le passé et le futur sont déjà distingués dans notre esprit par d'autres opérations que la croyance. Nous avons construit le passé et le futur par des opérations de langage que nous avons étudiées dans les précédentes leçons, en particulier les opérations de l'avant et de l'après. Nous savons qu'il faut raconter telle histoire avant telle autre ou après telle autre.

Cette classification du passé et du futur est déjà faite et, pour la détruire, pour démolir ce qui est futur et ce qui est passé, pour confondre les uns avec les autres, il faudrait un trouble un peu plus considérable. Donc, il s'agit-là de troubles légers qui n'atteignent pas encore la construction de l'histoire

et qui ne démolissent pas ce que nous appelons futur et ce que nous appelons passé.

Mais il y a bien d'autres troubles dans la surestimation des récits. Nous avons aussi le trouble du passé. Le passé qui devrait être lointain est présenté comme récent. Cela arrive perpétuellement. C'est tout le groupe des obsessions, c'est tout le groupe des phénomènes d'accrochage de la pensée.

Je vous ai décrit il y a quelques leçons une jeune fille en larmes, désolée, parce que, disait-elle, sa mère était morte. Nous pensions, nous, témoins, que la mère était morte la veille et la jeune fille, au milieu de ses sanglots, nous disait : « Elle est morte il y a seize ans ». Alors nous ne comprenons plus parce qu'elle se conduit pour une mort ancienne comme une personne se conduirait pour une mort récente. Une foule de phénomènes anciens restent ainsi beaucoup trop récents. Voilà une illusion constante.

Il y en a une autre sur laquelle je voudrais vous dire quelques mots parce qu'elle est beaucoup plus importante.

La catégorie la plus grave de ces groupements des récits, c'est la catégorie du présent. Le présent pour nous paraît une chose si grave qu'on ne confond pas le présent.

Hélas! Il y a bien des surestimations qui amènent la confusion d'un récit ancien ou d'un récit futur avec le présent. C'est tout le chapitre si grave de l'hallucination. Vous savez combien les aliénistes ont de la peine à étudier les hallucinations. Depuis déjà plus de cent ans, on discute sur ce phénomène et on ne le comprend pas toujours très bien.

Je crains que ce phénomène ne soit extrêmement complexe et qu'on ne l'étudie d'une manière trop brutale. L'hallucination est rapprochée de ce qu'on appelle les images et les perceptions. Suivant la définition d'Esquirol, l'hallucination est une perception sans cause extérieure. Laissez donc de côté toutes ces difficultés relatives à la perception. L'hallucination n'est pas un chapitre de la perception, c'est un cha-

pitre de la croyance et de la foi. La foi poussée à l'extrême, la croyance complète impliquent le présent. Croire profondément à quelque chose, en lui donnant le plus grand degré de croyance, c'est le transformer en réalité, c'est lui donner le maximum de réalité. Or, le maximum de réalité, c'est le présent. Par conséquent, transformer un récit en lui donnant le maximum de réalité, c'est en faire une aventure présente. Mais, une aventure présente, c'est ce que l'on voit, c'est ce que l'on entend, et par conséquent la croyance complète va créer l'hallucination.

L'étude de l'halluination implique une étude approfondie de la croyance et de ce phénomène embrouillé qu'on ne soupçonne pas, qu'on appelle la présentification. L'hallucination est une présentification exagérée et fausse, qui tend à rendre présent ce qui est lointain. Vous n'avez qu'à voir l'évolution de l'hallucination et vous en aurez mille exemples.

Voilà un pauvre vieillard qui tombe en enfance. Comme il a toujours été un scrupuleux, il s'est toujours reproché une foule de choses. En particulier, il a eu autrefois l'obsession d'avoir eu des conduites sexuelles peu convenables. Il s'est reproché à lui-même d'avoir trop aimé ses deux nièces. Maintenant, qu'est-ce qu'il vient dire ? : « Je refuse de me promener dans le parc parce que, malheureusement, les arbres du parc sont habités par des individus désagréables qui me crient tout le temps aux oreilles que j'ai violé mes deux nièces. C'est un peu exagéré de me le crier tout le temps quand je me promène dans le parc ».

Vous allez dire : « Il est halluciné, persécuté ». Non, il est croyant, voilà tout. C'est un individu qui, maintenant, croit à ses obsessions, il y croit fortement et alors, elles deviennent des réalités présentes.

Vous aurez donc ainsi de perpétuelles erreurs sur la surestimation des récits. Vous aurez également des sous-estimations des récits et les gens vont descendre dans la série des phénomènes ; le passé récent va devenir un passé lointain.

Vous vous souvenez de cette femme qui est veuve et qui est gémissante parce que, dit-elle, elle n'a plus aucun sentiment pour son mari qui est mort : « Mon mari est mort il y a trois mois, et je me comporte comme une veuve dont le mari est mort il y vingt-cinq ans. Il me semble qu'il est mort il y a vingt-cinq ans ; j'en fais un passé lointain, mort, tandis que je devrais en faire un passé récent. »

Vous connaissez ces individus découragés du travail qui disent : « Je me présente à un examen, je passerai au mois d'août, mais en réalité je ne serai reçu qu'au mois d'août dans trois ans ; cela recule indéfiniment, je n'ai pas l'espoir de réussir bientôt. » Ils reculent le futur prochain.

Le plus bel exemple, nous le connaissons, c'est le recul du présent lui-même. Tandis qu'il y a des gens qui rendent présents des récits qui devraient être futurs ou passés, il y a des gens qui suppriment le présent et qui transforment le présent en passé. C'est l'illusion du déjà vu, l'illusion de prophétie, de description ; toujours le présent recule, il se transforme indéfiniment.

Ces illusions sont-elles uniquement pathogéniques ? Est-ce que nous n'avons rien de pareil ?

D'abord, je prétends que nous les avons toutes et que nous avons des dispositions à tout cela. Mais il y a mieux que cela ; il y a certaines idées que nous croyons correctes et qui impliquent précisément des illusions de mémoire. Nous avons étudié différentes variétés des idées sur le temps et sur le passé. En voici encore une que nous ajoutons incidemment pour arriver peut-être à une description complète.

Nous avons décrit, il y a quelques leçons, les phénomènes appelés simultanés. Je voudrais faire allusion maintenant aux souvenirs que nous appelons périodiques, aux éléments périodiques. Dans la dernière leçon, je prenais l'exemple du printemps pour vous donner un exemple d'un phénomène auquel nous croyons mais que nous ne pouvons pas atteindre par

la marche. Je vous disais : « Je crois à l'existence de l'Arc de Triomphe et je peux le vérifier en y allant. Ce n'est pas très facile quant au printemps. C'est un phénomène auquel nous croyons mais auquel nous ne pouvons pas aller par la marche. J'ai beau marcher n'importe où aujourd'hui, je ne trouverai pas le printemps. Pour cela, il faut faire une action d'un genre particulier, il faut attendre ». Mais peut-être l'auditeur, s'il avait été moins modeste, aurait protesté et aurait dit : « Vous prenez un exemple qui est faux, car, pour moi, le printemps n'est pas représenté par l'attente. Je n'attends pas le printemps. Le printemps, pour moi, est représenté par le souvenir. Le printemps a existé l'année dernière, il a existé complètement. Tout ce que vous m'avez raconté sur la verdure des arbres et des fleurs a existé. Je ne l'atteindrai pas par l'attente mais par le récit conforme à l'opinion des autres. En un mot, j'ai présenté le printemps comme futur et il y a des personnes qui auraient pu me le présenter comme passé.

Eh bien, nous avions raison tous les deux. C'est parce qu'il y a des phénomènes que nous pouvons placer indifféremment dans le passé ou dans l'avenir — vous les connaissez déjà à propos des phénomènes simultanés. Les phénomènes simultanés sont des phénomènes que nous ne pouvons catégoriser ni dans l'avenir ni dans le passé par rapport à un événement donné comme présent. Quand il s'agit de phénomènes simultanés, nous nous tirons d'affaire avec une solution bâtarde, nous les mettons tous dans le présent et nous expliquons les choses par l'étendue de l'espace, nous disons : « Ce sont des phénomènes simultanés. » Mais il y a une seconde solution. Quand un événement ne nous paraît ni futur ni passé, nous pouvons dire hardiment : « Il est à la fois futur et passé », et nous dirons : « Le printemps a existé et il existera », et les événements se répètent.

Il y a une période dans l'histoire dans laquelle la périodicité admettait l'identité des évènements. Les cérémonies religieuses répétaient les mêmes phénomènes, les mêmes naissances,

les mêmes morts, les mêmes bénédictions. C'était identique et les peuples anciens que décrivent en particulier Lévy-Brulh et Mauss ont, pour la périodicité, des idées d'identité. Peu à peu nous les changerons d'ailleurs et nous aurons nos solutions, mais vous voyez que l'idée de périodicité est déjà très proche de toutes ces confusions entre les dates et les catégories de souvenirs.

Avec ces images, avec ces exemples résumés rapidement, car nous sommes trop pressés, peut-être aurions-nous le moyen de répondre à notre malheureux garçon. Il nous demandait un critérium pour distinguer la mémoire et l'imagination. Qu'est-ce que vous lui diriez aujourd'hui ?

Tout d'abord, vous feriez une réponse un peu triste. Vous lui diriez : « Ce que vous demandez là n'existe pas. Le critérium précis, exact, avec lequel on ne se trompe jamais, le critérium pour séparer l'imagination et guider le souvenir n'existe pas chez les pauvres hommes. Pourquoi ? Parce qu'il s'agit du temps, ce temps qui est le mystère du monde, qui est l'inconnu encore mal touché par la science, le temps présent que nous ne pouvons pas franchir. Le critérium de la croyance existe, c'est le contact, c'est l'action réelle. Nous avons un critérium pour l'existence de l'Arc de Triomphe parce que nous pouvons y aller. C'est la marche, c'est le mouvement des membres. Malheureusement, nous ne pouvons pas nous promener dans le temps. Le critérium du passé serait de me transporter à l'époque et de voir si l'événement existe ou s'il n'existe pas. Je ne le peux pas. Donc il n'y a pas de critérium. Quand il n'y a pas de preuve, on remplace la bonne preuve par une quantité de mauvaises ; il y a des succédanés de la preuve, il y a des moyens indirects, des tâtonnements par lesquels on arrive à remplacer la preuve qui n'existe pas. Il y a un ensemble de faits dont nous sommes obligés de tenir compte. Les plus importants sont l'activité que nous mêlons à un récit. Il y a des récits inactifs qui ne s'accompagnent d'aucun effort et des récits actifs qui s'accom-

pagnent d'efforts. Nous travaillons plus par rapport à certains récits que par rapport à certains autres Les récits actifs nous paraissent des récits futurs. Les récits très actifs mêlés à la consommation de l'action nous paraissent des récits présents. Les récits inactifs nous paraissent des récits passés, et quand ils sont tout à fait inactifs, c'est le temps avant l'histoire, c'est préhistorique ; cela ne nous intéresse plus, c'est là un signe.

Dans les récits que nous faisons, il y a plus ou moins de cohérence, d'association des idées. Quand nous parlons par exemple de batailles, d'éclatements d'obus, d'incendie, nous sommes nécessairement amenés à parler d'ennemis, de bataille avec tel ou tel régiment, de telle date de bataille, et cette date de bataille nous rappelle la guerre, les années 1914 à 1918. La date est donnée par le contexte même du récit et nous sommes obligés d'en tenir compte.

Une chose encore importante, c'est la liberté du récit. Je ne puis pas faire un récit passé comme je veux. Quand je dérange l'ordre du récit, il y a des souvenirs, des associations d'idées et surtout des contradictions venant de vous qui m'arrêteront ; je suis obligé de conserver un certain ordre. Quand je parle d'imagination, quand je vous raconte un beau roman sur une fée en robe de perles, je puis raconter ce que je veux. C'est l'ancienne remarque de Kant. Il disait autrefois : « Quand j'imagine une maison, je peux me représenter le toit en bas et les caves en l'air. Quand je me souviens d'une maison, elle a toujours les caves en bas et les toits en l'air. »

Vous voyez donc qu'il y a une foule de petits signes et, suivant le degré de notre activité, nous pouvons distinguer telle ou telle catégorie.

Mais tout cela ne suffit pas. Tous ces petits signes demandent à être appréciés, jugés avec réflexion. L'attribution de telle ou telle date au passé est une affaire de jugement, de bon sens. Il faut tenir compte de quoi ? Non pas de votre propre sentiment, mais de l'opinion des autres. Ce sont les autres pour

lesquels le récit est fait. La mémoire est une fonction sociale. Il faut que les autres vous approuvent, qu'ils parlent de même, il faut vous mettre d'accord avec eux et, quand le notaire vous dit que l'acte n'existe pas, vous n'allez pas inventer une histoire pour dire qu'il existe.

Il en résulte que la mémoire, ayant toujours un côté social, doit avant tout s'accorder avec les autres. C'est pourquoi la mémoire a encore subi une évolution lorsqu'elle est devenue absolument commune, rationnelle, et, dans la prochaine leçon, nous nous occuperons du temps des philosophes.

20 février 1928.

XX. Le temps des philosophes.

Mesdames,

Messieurs,

QUAND nous avons annoncé, dans la dernière leçon, pour titre de celle-ci : « Le temps des philosophes », un grand nombre d'entre vous ont dû se dire qu'il s'agit d'une leçon de philosophie ou d'une leçon d'histoire de la philosophie : nous allons étudier, interpréter les opinions de quelques grands philosophes sur le temps.

Ce n'est pas tout à fait ainsi que je comprends la question et ce mot. « le temps des philosophes » ; il me semble qu'il y a souvent un malentendu sur la nature des idées philosophiques. Nous croyons toujours que les idées philosophiques sont des idées individuelles, personnelles, inventées à une époque déterminée par tel ou tel grand personnage et partagées tout au plus par quelques autres individus qu'on appelle des disciples. Le philosophe, un Descartes ou un Newton, aurait inventé certaines conceptions sur le temps, sur l'espace, et les aurait fait accepter à quelques disciples, tout simplement.

Il y a là une grande exagération et un malentendu. Les philosophes sont des hommes comme les autres, qui ne sont pas très différents des autres ; ils inventent peut-être un peu quand ils ont du génie, mais ils inventent très peu et, s'ils inventaient réellement, personne ne les comprendrait, personne ne les écouterait, ce qui fait que leurs ouvrages n'existeraient pas.

Les philosophes n'inventent pas, ils expriment, ils traduisent sous une forme particulière, plus ou moins accessible à leurs contemporains, des idées régnantes et qui sont dans l'air, qui sont déjà formées depuis bien des générations. Le travail des philosophes correspond, au point de vue psychologique, à ce que nous appelons toujours la prise de conscience. Il y a une époque où se forment certaines conduites et une époque où ces conduites sont formulées et font partie de l'ensemble des ouvrages écrits que les hommes se transmettent les uns aux autres. Mais l'invention des idées s'est faite lentement, dans toutes les civilisations antérieures ; les idées d'une époque sortent d'un stade de pensée précédent où les mêmes idées étaient exprimées autrement.

La philosophie sort évidemment des religions. Les religions elles-mêmes sortent des croyances primitives et toutes ces étapes forment des stades psychologiques qui se superposent les uns aux autres. Il y a donc dans l'esprit humain non pas quelques idées de Descartes ou de Newton, mais une étape philosophique, il y a une couche de nos idées qui se sont formées lentement et que Descartes et Newton ont simplement exprimées. A un certain point de vue, nous sommes tous philosophes ; nous le sommes énormément, sans le savoir, de même que nous sommes restés tous extrêmement religieux quoique nous prétendions être incrédules. Ce sont des illusions. Les grandes périodes de l'esprit humain ne disparaissent pas. La religion a laissé des traces dans tous les esprits. La philosophie laisse des traces

considérables qui vont être submergées par de nouvelles qui viendront après elles, et ainsi indéfiniment.

Quelle est donc cette étape que nous appelons l'étape philosophique de l'esprit ?

Nous avons remarqué que tout le développement de la pensée humaine est surtout dirigé par des besoins sociaux. La pensée humaine, sortie du langage, qui n'est que du langage, est déterminée par la société et doit s'adapter à la société. La société subit une évolution au cours des temps, elle s'étend et grandit. Les petites sociétés primitives étaient restreintes. Les gens d'un village pensaient socialement, s'aidaient en pensée pour ce village et s'entendaient avec lui. Les sociétés ont grandi, il y a eu des Etats, Etats d'abord très fermés les uns aux autres. Malgré tous les efforts des dominateurs, ces Etats se sont mélangés, on a parlé d'un pays à un autre, il y a eu du commerce, des voyages, des transitions innombrables et, par conséquent, des besoins de s'entendre, de discuter les uns avec les autres. Il s'est donc formé une pensée commune ou, si vous préférez, une manière de parler commune qui s'étendait plus loin que les frontières d'un Etat.

Les religions qui, d'abord, étaient purement des religions locales et nationales, ont eu l'ambition très belle de devenir des religions universelles et, par là, elles ont frayé la route aux idées philosophiques qui sont, en somme, une forme de religion universelle qui a réussi mieux que les autres, qui a été plus simple, plus abstraite bien entendu, et qui a satisfait ce besoin d'intelligence mutuelle, de compréhension des uns avec les autres. Peu à peu, les hommes ont adopté des manières communes, non pas précisément de penser, mais de croire, parce que l'étape précédente était l'étape de la croyance. Il est difficile de discuter avec quelqu'un qui n'admet pas les principes ; c'était l'axiome du Moyen-Age : On ne discute pas sur les principes. Mais oui : vous ne pouvez pas discuter les croyances si vous n'avez pas d'abord un point sur lequel vous vous enten-

dez tous les deux et un point d'où on peut partir. Il faut donc des principes, il faut donc dans l'esprit humain des idées qu'on ne discute pas. C'est là la nécessité même de la raison, c'est l'étape rationnelle qui consiste à remplir l'esprit d'un certain nombre — pas très considérable — d'idées adoptées dont on consent à ne plus discuter.

Le premier principe de la raison était autrefois appelé le principe d'identité, le principe de non-contradiction. On ne doit pas discuter avec un homme qui n'admet pas la non-contradiction. Par conséquent les philosophes, de l'époque de Cousin en particulier, disaient que le principe d'identité est une nécessité de la pensée, que tous les hommes ont en eux ce principe fondamental.

Dans notre jeunesse, nous avions déjà éprouvé bien des sentiments de difficulté à propos du principe d'identité. Si le principe d'identité est tellement universel, tellement nécessaire, comment se fait-il qu'il y ait tant de gens qui expriment à chaque instant des pensées contradictoires ? Cela ne les gêne pas du tout. Des malades, des névropathes, des enfants, des individus qui rêvent, des croyants de n'importe quelle secte émettent toujours des pensées contradictoires. Quand on le leur fait remarquer, ils disent : « Oh ! peut-être. Ce sont des mystères. » Mais peu importe, ils ne s'excusent même pas : ils ont des pensées contradictoires.

Le principe de non-contradiction n'est donc pas une nécessité, c'est une convention universelle, une des règles en dehors desquelles les populations ne pourraient s'entendre.

Au delà du principe de contradiction, il y a quelque chose de bien plus fondamental ; c'est le principe de conformité, déjà signalé par Garnier.

Lorsque les hommes se réunissent, n'importe comment, ils imposent tout de suite quelque chose de commun. Nous devons, pour venir ici, avoir un certain costume, une certaine attitude. Si vous ne voulez pas prendre cette attitude, allez-vous-

en, ne venez pas ici. Dans un salon, dans une société, dans une église, il y a des règles de conformité auxquelles on se soumet plus ou moins facilement. Les sociétés, quelles qu'elles soient, ne veulent jamais des hérétiques ; elles cherchent toujours à les expulser. Quand la société est devenue universelle, on n'a pas voulu d'hérétiques. Si on est homme, si on prétend être raisonnable et discuter, il faut ne pas être hérétique et admettre certaines conventions générales.

Ajoutons un mot de plus. Si on n'a pas le droit d'être trop différent de son voisin, de le contredire trop brutalement sur les conventions, on n'a pas le droit non plus de se contredire soi-même. Il faut être conforme avec soi-même comme on est conforme avec les autres. Le principe de non-contradiction est donc un développement des idées générales, des religions qui n'admettent pas des hérésies trop brutales, qui permettent un certain mouvement mais dans un espace restreint.

C'est à cette époque que se sont développées des idées générales, des manières de croire relatives au temps et à l'espace. Cela était d'ailleurs absolument nécessaire, pour le temps encore plus que pour l'espace. Toute espèce de relation des hommes les uns avec les autres suppose des distances, des marches, des localisations. Vous ne pouvez pas faire du commerce si vous n'avez pas d'endroit fixe dont on puisse parler, si vous ne vous entendez pas sur la distance d'une route, sur les dates ; quand on parle de date et de temps, l'entente est nécessaire ; mais elle est très difficile.

N'oublions pas le point de départ du temps et du récit. Ce point de départ est, comme nous l'avons vu, un certain nombre de sentiments, sentiment de l'effort, sentiment de la persévérance, sentiment de la terminaison, sentiment de l'attente, sentiment de l'absence. Ce sont des sentiments très communs, très fréquents heureusement, mais très délicats. Rien n'est plus délicat que le sentiment de l'effort et de l'attente. Il y a des gens qui font des efforts très facilement et qui attendent indé-

finiment ; on a même prétendu que certains peuples ont le génie de l'attente. Il y a au contraire des individus et des peuples qui n'aiment pas attendre, qui n'aiment pas faire des efforts. Ces deux individus-là vont avoir bien de la peine à se comprendre quand ils parleront de la durée. La durée qui est fondée sur l'effort et sur l'attente va être très variable ; ils parleront de deux choses différentes.

Il est nécessaire de s'entendre sur les récits comme on s'entend sur les distances et sur les dimensions. La raison va donc peu à peu s'emparer de ce domaine. Elle va transformer les idées en élaguant certaines pensées trop personnelles qui n'existent pas chez tout le monde, en en fixant certaines autres qui peuvent être communes ; les philosophes vont venir et vont transformer en systèmes philosophiques ces bonnes habitudes qui se formaient dans la raison. Je me représente les philosophes à l'exemple d'une autre catégorie d'écrivains qui permettent de les bien comprendre ; ce sont les législateurs.

Les législateurs formulent des lois. Est-ce que vous croyez qu'ils les inventent ? Si un législateur inventait une loi, personne ne l'écouterait, personne n'y obéirait. Le législateur n'a pas inventé la propriété individuelle quand il a fait les lois qui règlent la propriété et le vol. La propriété individuelle est une conduite psychologique qui remonte très loin ; c'est une invention de l'humanité pour faire travailler les hommes en dehors de l'esclavage ; c'est une découverte sur un moyen de faire travailler, et cette découverte s'était développée depuis bien longtemps.

Le législateur ne fait que codifier ; il transforme en article du Code ce qui existait dans les mœurs. Le philosophe fait de même. Il y a donc des mœurs relatives au temps qui étaient antérieures, et qui aboutissent à des formules philosophiques, comme celle de Newton sur le temps absolu qu'il appelait « *sensorium dei* ». Cette formule de Newton n'est que l'expression

de tendances rationnelles qui s'étaient généralisées depuis très longtemps.

Comment va-t-on s'y prendre pour rendre le temps rationnel ?

Je vous ai expliqué qu'habituellement, il ne l'est pas du tout, que tout ce qui a rapport au temps n'est pas autre chose que du récit, récit susceptible de fabulation, de croyances variées, avec tous les degrés de réalité. Le temps est énormément variable. Rendre le temps rationnel, c'est une entreprise qui paraît très difficile. Il est probable qu'il y a eu des siècles d'efforts pour mettre quelque chose de raisonnable, d'universel, dans la conception du temps ; on a été forcé de recourir à un procédé banal mais inévitable, c'est le procédé de la comparaison et de l'identification.

Quand vous ne comprenez pas une chose, que faites-vous ? Vous la rapprochez d'une autre chose que vous croyez comprendre. Nous faisons perpétuellement des comparaisons, nous nous servons de symboles. On prend quelque chose d'intelligible et on confond ce quelque chose d'intelligible avec la nouvelle idée.

Or il y a dans la conduite humaine des conduites très importantes, très anciennes, que l'on comprenait ou que l'on croyait comprendre et qui avaient été d'ailleurs l'objet de beaucoup de tentatives philosophiques antérieures, qui avaient déjà été codifiées d'une manière assez claire. Ce sont les conduites relatives à l'espace. L'espace, c'est le lieu dans lequel on mettait les objets et les mouvements de nos membres. Cette idée générale avait déjà quelques avantages au point de vue de la raison. En effet, les mouvements de nos membres sont évidemment variables et chacun fait les siens ; mais malgré tout, nous ne pouvons pas empêcher que les mouvements de nos membres n'aient un caractère assez général. On a beau distinguer des populations différentes, les hommes ont toujours une tête, deux bras et deux pieds,ils sont toujours bâtis à peu près de

la même manière. Les premiers explorateurs en ont été très surpris mais ont dû constater que tous les sauvages ressemblaient beaucoup aux hommes civilisés, qu'ils avaient la même construction. Non seulement nous avons les mêmes membres, mais en somme, nous avons à peu près la même manière de nous en servir et le même degré de force. Quand il s'agit de marche sur des routes, les hommes des différents pays font à peu près le même chemin dans une journée, ils sont fatigués à peu près aux mêmes endroits et, là, ils se retrouvent avec étonnement. Ils sont partis ensemble, ils arrivent au même point. Il y a une analogie physique considérable dans les mouvements des membres, beaucoup plus que dans les sentiments. Le mouvement des membres pour marcher sur une route est toujours le même, tandis que le phénomène de l'attente, les phénomènes de l'espoir, de l'effort et de la terminaison sont bien plus variables. Si nous pouvions rapprocher les sentiments du temps, du récit, de ces promenades que nous faisons sur les routes, de ces mouvements physiques que l'on comprend assez bien, toute la théorie de la mémoire et du récit serait simplifiée.

C'est ce que les hommes ont fait inconsciemment et pendant très longtemps. Vous voyez un rapprochement perpétuel dans le langage entre ce qui est du temps et ce qui est de l'espace. Les paysans vous disent encore : « Tel village est distant de deux heures » au lieu de vous dire : « Il est distant de tant de kilomètres ». Pour eux, deux heures — ce qui est une mesure de temps — est absolument identique à une mesure d'espace. On a confondu ces deux choses parce que la première était plus claire que la seconde.

Ce n'est qu'à une époque assez récente que les psychologues ont constaté ce rapprochement déjà très vieux. Dans les ouvrages de Guyau (1889-1890), il y a une série d'observations, qui ont paru neuves à ce moment-là, sur le rapprochement du temps et de l'espace. Ensuite sont venus les ouvrages de Bergson qui ont développé bien plus encore la même con-

ception. Seulement, dans les ouvrages de Bergson, il y a une note dont nous aurons à parler, une disposition, une tonalité particulières : c'est une sorte de regret de cette assimilation du temps et de l'espace. Tandis que Guyau constate la chose en disant que cela a servi à l'humanité, qu'après tout, c'est intelligible, Bergson le déplore et il répète tout le temps que l'humanité s'égare en mêlant sans cesse le temps à l'espace, qu'il faudrait les séparer. C'est possible. Il y a dans cette idée quelque chose de vrai que nous verrons de plus en plus dans les leçons prochaines, c'est que l'assimilation du temps à l'espace n'est pas suffisante et qu'elle n'éclaire pas complètement le temps, qu'elle laisse beaucoup de points mystérieux qui, d'ailleurs, se développeront dans d'autres interprétations. Mais, de ce que l'explication n'est pas tout, il ne faut pas en conclure qu'elle est nulle, qu'elle est mauvaise. Cette explication du temps et de l'espace est un commencement. C'est le commencement de l'interprétation rationnelle, de l'universalisation du temps et, à ce point de vue, elle n'est pas sans quelque valeur.

Ce mélange du temps et de l'espace s'est fait, comme nous l'avons remarqué au début de ce cours, par l'intermédiaire des actes accompagnés d'attente. Nous n'avons pas de l'attente sans bouger, nous avons de l'attente en faisant quelque chose. C'est ce que nous avons appelé l'acte du guet, l'attente d'un objet que l'on va saisir. L'attente se mélange avec des actions, mais action implique mouvement des membres et, par cet intermédiaire, on va rapprocher le récit de l'espace.

Qaund on a fait ce rapprochement du temps et de l'espace, les philosophes se sont posé des problèmes qui ne sont pas aujourd'hui très utiles, très intéressants.

Spencer autrefois se posait cette question qu'il se figurait pouvoir résoudre : des deux idées, celle du temps et celle de l'espace, laquelle est primitive, laquelle est secondaire ? Est-ce que le temps dérive de l'espace, ou est-ce que l'espace dérive du temps ? Spencer avait soutenu la première thèse, c'est-à-dire

que le temps dérive de l'espace. Il avait montré à ce propos une série d'expériences très intéressantes sur lesquelles nous aurons à revenir : les expériences des mouvements qui se font dans deux sens différents. Par exemple, si vous jouez du piano, vous pouvez commencer par le do et terminer par le si, vous pouvez aller de gauche à droite sur le piano ; quand vous avez fini la gamme, vous pouvez la remonter et vous pouvez aller depuis le si jusqu'au do, de droite à gauche. Si vous parcourez une rue, vous pouvez suivre les numéros depuis 1 jusqu'à 19, ou bien vous pouvez remonter les numéros depuis 19 jusqu'à 1. C'est une possibilité très intéressante, très grave d'ailleurs, quand il s'agit de l'espace.

Cette possibilité, d'après Spencer, donnait naissance aux idées importantes de simultanéité et de coexistence, qui étaient pour lui les idées fondamentales du présent et comme, à l'époque de Spencer, on considérait le présent comme le phénomène fondamental, la connaissance du présent permettait d'arriver à la connaissance du passé et de l'avenir.

Donc, pour Spencer, l'espace commençait par être connu et le temps était connu ensuite. Il y a peu d'auteurs qui aient eu le courage de dire le contraire. Taine cependant soutenait que c'est le temps qui est père de l'espace, que le temps engendre l'espace : les hommes, quand ils parcourent une route, apprécient leur fatigue et la durée de la route, et ce sont cette fatigue et cette durée qui deviennent le point de départ de la notion de distance.

Les deux thèses se sont affrontées pendant longtemps. Nous n'essaierons pas de choisir entre elles parce que le problème me paraît un peu futile. En réalité, il n'y a pas de point de départ. Pendant des siècles et des siècles, le temps et l'espace se sont développés isolément l'un et l'autre. Nous avons vu le récit se développer indépendamment des objets et indépendamment de la marche. Ce n'est que tardivement qu'on les a rapprochés et alors, à ce moment-là, le rapprochement est

plus ou moins difficile. Mais ils ne sortent pas l'un de l'autre ; ils se sont développés indépendamment, comme les sentiments se sont développés avec les actions elles-mêmes.

Il est facile de constater qu'il y a dans le temps un grand nombre de propriétés identiques à celles de l'espace et nous faisons une simple constatation psychologique en disant : Les hommes d'un époque particulière, de l'époque rationnelle, qui vivent encore aujourd'hui, ont des croyances communes au temps et à l'espace ; nous donnons le même genre d'existence à l'un et à l'autre. Le temps et l'espace sont, pour les hommes de l'époque rationnelle, des idées générales, des notions d'ensemble qui groupent des faits particuliers. L'espace, c'est l'idée générale qui résume les objets et les mouvements, c'est la carrière des mouvements, comme disait Spencer. Le temps, c'est l'idée générale, la notion d'ensemble qui groupe les récits. Les récits étaient différents les uns des autres. Nous avons vu l'évolution qui a systématisé le récit en histoires plus ou moins longues, avec des règles d'avant et d'après. Eh bien, toutes les histoires doivent se grouper ensemble ; il y a un ensemble des histoires, non pas seulement des histoires du passé, mais des histoires du présent, des histoires de l'avenir et des histoires de l'imagination. Toutes les histoires quelles qu'elles soient, n'importe lesquelles, rentrent dans ce cadre général qu'on appelle le temps.

Ce cadre général est sorti des notions intellectuelles élémentaires sur le contenant et le contenu. Il faut toujours en revenir à ce que nous disions sur le panier de pommes par rapport aux pommes. Une des premières découvertes de l'humanité, c'est la découverte du panier dans lequel on transporte un certain nombre d'objets particuliers, qui les contient tous, qui fait avec eux un bloc. Le panier de pommes est le type des idées générales de temps et d'espace.

Mais s'il n'y avait que cela, les choses seraient assez simples ; seulement nous voyons dans la raison une deuxième affirmation qui devient bien difficile, c'est que l'on est obligé

de transformer ce contenant qu'est le panier en quelque chose d'important que les hommes ne peuvent pas changer, en quelque chose d'immuable et d'absolu.

Or, nous savons ce que les hommes appellent quelque chose d'immuable et d'absolu ; c'est un être, c'est une réalité. Pour que l'on croit définitivement à quelque chose, pour admettre qu'il y a une idée qu'on n'a pas le droit de changer, qui est toujours la même, qui restera invariable et indépendante de nous, on en fait un être. Le temps et l'espace sont devenus à l'époque rationnelle des êtres et des êtres extérieurs. C'est l'idée fondamentale de Newton. Le temps et l'espace sont des êtres absolus qui existent aussi matériellement que la terre et le soleil. Vous ne pouvez pas changer la terre et le soleil ; vous ne pouvez pas changer l'espace et le temps ; ils existent, ils sont des réalités matérielles absolument invariables. C'est l'idée rationnelle la plus commune sur le temps et l'espace.

Si on va au fond des choses, on va être très embarrassé. En somme, le temps et l'espace sont prétendus comme étant des idées générales, des paniers dans lesquels on range des récits. Les récits n'étaient que des paroles. Le panier qui contient des paroles est-il un être bien véritable ? Est-ce que ce n'est pas aussi une espèce de récit ?

Evidemment, c'est très contradictoire, c'est très vague, mais c'est là l'idée rationnelle. L'idée rationnelle, c'est que le temps et l'espace, qui ne sont que des cadres, sont en même temps des êtres et des êtres qui existent en dehors de nous, d'une manière absolue. C'est la période du temps et de l'espace absolus.

Des qualités secondaires vont en dériver. Une des plus importantes, c'est l'unité. Dans ses ouvrages, Bergson y insiste perpétuellement et sa discussion contre Einstein repose sur cette notion : il n'y a pas deux temps différents, il n'y a qu'un seul temps, le temps psychologique, qui est toujours le même. Cette idée d'unité du temps dérive de la raison même. Qu'est-ce que nous avons voulu faire ? Nous voulons que les hommes s'enten-

dent quand ils racontent des histoires. Si vous leur permettez des temps particuliers et chacun le sien, il n'y aura pas moyen de s'entendre. Les premiers hommes ont eu des temps particuliers, innombrables ; nous y avons insisté il y a quelques leçons. Les périodes du temps avaient des caractères sentimentaux et des caractères religieux ; il y avait des périodes tristes et des périodes gaies, des périodes de résurrection et des périodes de mort. Chaque période avait sa nuance philosophique. Il n'est pas sûr que nous ayons tout à fait oublié cela. Aujourd'hui c'est lundi gras, il y a moins de monde au cours parce que bien des personnes ont considéré que ce lundi n'était pas un lundi comme les autres, qu'il avait un caractère particulier. La philosophie et la raison se sont continuellement dressées contre ces temps particuliers. On a répété aux hommes : Mais non, une période n'est pas plus gaie qu'une autre, elle n'est pas plus triste non plus ; c'est toujours le même temps ; il est le même pour vous et pour moi. Admettez un temps unique. Et alors, peu à peu, le progrès s'est fait et les calendriers sont devenus de plus en plus abstraits ; ils ne font plaisir à personne et ne font de peine à personne. Ils ont su dominer nos anniversaires personnels et le temps est devenu le même pour tous.

Continuons l'étude des qualités qui dépendent de ce caractère absolu et de ce caractère d'unité du temps. Nous allons arriver à ce problème, si longuement discuté aujourd'hui, de l'homogénéité : un temps unique, un temps commun pour tous les hommes ne peut pas avoir des périodes de qualités différentes les unes des autres. Si je vous accordais que votre temps à vous, le temps de votre vie a un caractère particulier qui n'est pas le même que le temps de ma vie à moi, nous serions perdus, il n'y aurait plus de temps unique, plus de temps rationnel. Il faut que le temps soit toujours pareil, absolument homogène, à quelque endroit qu'on le prenne, exactement comme l'espace.

Cela paraît très simple, mais, au fond, c'est beaucoup

plus grave qu'on ne pense et c'est ce qui a amené aujourd'hui toutes les difficultés de la théorie du relativisme. Si vous admettez que l'espace et le temps sont homogènes, ils deviennent par là même indépendants de ce que vous mettez dedans. Un panier est toujours un panier, que ce soit un panier blanc ou un panier rouge, quel que soit l'objet — des pommes ou des prunes — que vous mettez dedans, ce qui fait qu'au XVIIe siècle et à l'époque de Newton, le temps est indépendant de l'espace, indépendant des objets et indépendant des récits. Mais aujourd'hui, on vient dire le contraire : le temps varie avec les objets que vous mettez dedans. C'est précisément la thèse de M. Einstein: Vous ne pouvez pas supposer un temps indépendamment de l'objet.

Il y a une conséquence de l'homogénéité qui est de plus en plus embarrassante, c'est la question du temps et de l'espace vides. Vous croyez tous qu'à l'époque de Pascal et de Torricelli, à l'époque des expériences sur la pompe aspirante, on a, comme l'on dit, exorcisé le fantôme du vide. Il est bien difficile d'exorciser des fantômes ; on n'y arrive pas aussi facilement qu'on le croit, car les fantômes se transforment et ils subsistent tout de même. Quand vous avez fait le vide dont parle Pascal, vous avez supprimé l'air qui était dans le corps de pompe ; la nature, qui avait horreur du vide, l'a accepté.

Ne vous y trompez pas ; vous n'avez pas supprimé le vide, vous l'avez changé, car arrive Descartes qui vous déclare solennellement que ce vide est rempli par quelque chose qu'on appelle l'espace. L'espace a remplacé l'ancien vide. La nature a toujours horreur du vide et vous n'admettez pas un espace ou un temps vides. En un mot il n'y a pas de trou dans l'espace et dans le temps, il y a partout du temps et de l'espace et toujours le même. C'est là une des lois de la raison les plus importantes que nous admettons instinctivement, que nous ne pouvons même pas changer. Le temps n'a pas de trou ; vous pouvez dormir, vous évanouir, disparaître, le temps pendant lequel vous êtes évanoui a toujours existé ; vous n'avez pas créé un

trou dans le temps, vous avez tout au plus créé un trou dans vos récits personnels, mais non pas dans les récits des autres et non pas dans le temps. Le temps et l'espace ont sur ce point les mêmes propriétés : homogénéité, absence de trou, absence de vide.

Autre conséquence qui va encore créer toutes les difficultés possibles : si le temps est indépendant des événements et si l'espace est indépendant des objets, si nous pouvons supprimer les objets et les événements sans faire le vide du temps et de l'espace, où donc allez-vous arrêter le temps et l'espace? Les peuples anciens n'avaient pas du tout l'idée d'un temps et d'un espace infinis, et les enfants encore aujourd'hui croient naïvement que s'ils marchent droit devant eux, ils vont arriver à l'horizon et vont toucher le point où la voûte céleste s'unit à la terre, et qu'à ce moment, c'est fini. Pendant longtemps, on a cru que l'espace était fini. Mais, peu à peu, notre esprit s'est changé et, aujourd'hui, nous ne pouvons même plus imaginer cela, nous ne le comprenons pas. Quand Einstein vient nous raconter que l'espace et le temps forment une gigantesque bulle qui est entourée de quelque chose qui n'est ni l'espace ni le temps, notre esprit se révolte et nous disons : « Mais vous voulez donc mettre en dehors de l'espace et du temps un vide d'espace et de temps ? La nature a horreur du vide. » Et nous recommençons la discussion de Pascal. Du moment que le temps est homogène et qu'il n'y a pas de vide, il n'y a pas de limite ; il devient par là même infini, interminable, il ne finit jamais.

Vous voyez donc que nous avons là un ensemble de propriétés rationnelles qui ne sont pas uniquement des idées philosophiques, qui sont nos idées à nous, les idées avec lesquelles nous jugeons ce que l'on écrit, avec lesquelles nous pensons. Ce sont les caractères rationnels du temps et de l'espace.

Malgré cet effort gigantesque qui a été fait pour rationnaliser le temps en le mélangeant avec l'espace, on n'est pas arrivé au succès complet et il a bien fallu, malgré le déplaisir,

constater que le temps est rebelle à cette assimilation complète et qu'il y a dans le récit des caractères, des faits qui ne sont pas les mêmes que dans l'espace. Il y a des différences.

Ces différences, au premier abord, sont peu nombreuses. Nous allons voir que c'est parce qu'on les cache et parce qu'on cherche à les supprimer. Elles existent. On remarque, par exemple, que, malgré tous les efforts, le temps nous est bien plus sensible que l'espace. Nous admettons très bien l'espace indifférent, la route qui appartient à tout le monde, mais nous avons de la peine à dire que notre journée est tout à fait indifférente. Elle est triste ou elle est gaie. Nous nous réfugions dans un temps qui est plus personnel que l'espace et qui reste plus personnel.

Puis, il y a toujours la vieille difficulté sur laquelle autrefois insistait Kant et qu'il opposait déjà à Newton, c'est que, dans l'espace, il y a plus de complications, plus de connaissances et de mouvements qu'il n'y en a dans le temps. L'espace, répète-t-on toujours, a trois dimensions. L'espace s'étend en avant et en arrière, en haut et en bas, à droite et à gauche. Le temps n'est pas aussi compliqué, il n'est pas aussi connu, il nous paraît avoir une seule dimension que nous comparons vaguement, sans oser trop insister, avec l'avant et l'arrière. Le temps s'étend uniquement en avant et en arrière, il n'a qu'une seule dimension.

Cette idée des trois dimensions, qui a toujours été très peu analysée par les philosophes, correspond en réalité à des mouvements et à des actes que nous pouvons faire ou que nous ne pouvons pas faire. Tout dans la vie et dans l'esprit se réduit à des conduites possibles ou impossibles. Il y a une certaine conduite d'une importance exceptionnelle qui remplit l'espace, qui est pour nous le fond de la civilisation ; nous l'avons appelée dernièrement d'un mot barbare mais qui est usuel, le mot « portage », « l'acte du portage ». Nous sommes capables de porter quelque chose : je prends un paquet à un endroit et je

le porte à un autre. C'est l'acte philosophique par excellence, c'est le commencement des actes de l'homme par lesquels nous transformons le monde ; c'est le point de départ de la civilisation. Nous savons porter quelque chose d'un point à un autre, nous allons même très loin chercher un objet et le rapportons chez nous. Essayez donc de vous représenter un acte pareil dans le temps. Des individus que nous avons aimés sont morts il y a peu de temps : allez les chercher et transportez-les aujourd'hui, ramenez-les dans le présent. C'est impossible et irreprésentable. Nous n'avons aucune notion de l'acte de porter dans le temps. L'imagination d'un pareil acte dans le temps transformerait toute la conduite humaine. Voilà un point de départ de roman à la façon de Jules Verne qui n'a pas encore été utilisé et où il y a des œuvres d'imagination énormes à faire. C'est le mouvement et le transport dans le temps. L'idée a été à peine effleurée par le romancier anglais Wells dans la *Machine à explorer le temps.*

Cet acte du portage dépend précisément de ce phénomène des dimensions multiples que l'homme accepte comme une donnée, sans réfléchir. Pourquoi pouvons-nous porter dans l'espace ? C'est parce que nous pouvons nous retourner, passer dans une autre dimension. Je voudrais bien voir des études philosophiques sur ce point, sur la possibilité du retour en arrière et sur les conditions de cette possibilité. Chose bizarre, il semble qu'on ne puisse pas retourner en arrière sans changer de dimension. Si nous restons toujours dans la marche avant et arrière, nous ne pouvons jamais nous retrouver pour retourner en arrière ; il faut marcher à droite ou à gauche, avoir une autre dimension. Le retour en arrière dans le temps suppose une quatrième dimension, un mouvement absolument différent dont nous n'avons pas la moindre idée.

Il y a donc une difficulté énorme dans la conception du temps, qui n'est pas identique à l'espace. Ces difficultés s'accumulent de plus en plus. Il y a une foule de phénomènes bizar-

res. Considérons, par exemple, les lois dont nous avons parlé dans les précédentes leçons, les degrés de réalité des différents récits. Nous avons dit : Le présent a une réalité complète, c'est un être véritable, c'est le maximum de l'être.

Je vous ai dit ensuite : Le futur prochain et le passé récent sont du demi-réel ; ils sont encore près de la réalité, on peut assez facilement les confondre, mais ils ne sont pas aussi réels que le présent.

Le futur lointain et le passé lointain perdent énormément de réalité ; ils deviennent très peu réels, ils deviennent très peu des êtres. Nous arrivons alors à l'imaginaire, à l'idée, qui ne sont plus des êtres du tout. On pourrait représenter cela par un graphique grossier dont nous aurons à nous servir tout à l'heure (fig. 15).

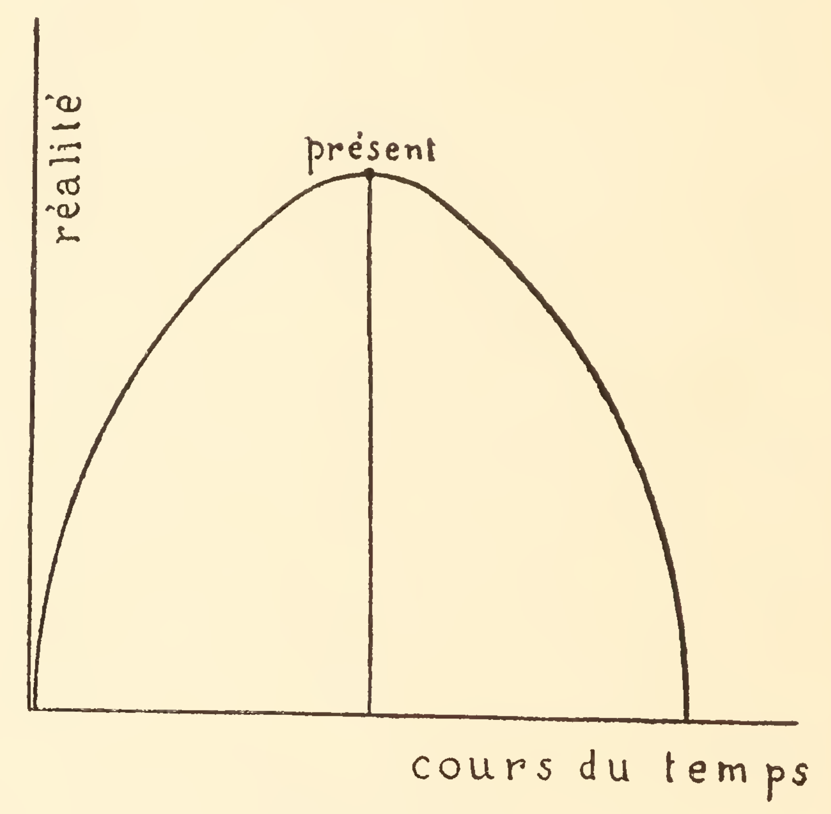


Figure 15.

Si nous traçons une ligne qui représente le cours du temps et une autre perpendiculaire le degré de réalité, le présent c'est le maximum de réalité, c'est le plus grand degré. Les autres récits, du passé et de l'avenir, s'étagent en sens contraires, disparaissent de plus en plus, perdent de la réalité ; de sorte que notre conception des différents récits et de l'ensemble des récits n'accorde pas du tout le même degré d'existence, d'être, à toutes les parties du temps.

Est-ce qu'il en est ainsi pour l'espace ? Oui, mais pas au même degré, pas de la même manière, parce que nous avons

l'habitude des illusions d'espace que nous corrigeons par des affirmations de réalité. Si nous parlons maintenant de l'Amérique, nous n'hésitons pas à dire que l'Amérique existe ; elle existe au même degré que Paris, elle est réelle ; nous donnons donc à l'Amérique un degré de réalité identique au nôtre et nous ne la faisons pas fuir ainsi dans un passé qui perd toute son existence.

Nous avons donc sur le temps et sur l'espace de tout autres conceptions d'appréciation, et, quand on vient nous dire comme Newton : « Le temps est absolu comme l'espace, il est une qualité de Dieu au même degré que l'espace », nous hésitons un peu, car le temps nous paraît diminuer de réalité à mesure qu'il s'enfuit. Le temps n'est pas identique à l'espace. Pourquoi ? Toujours pour la même raison. Parce que, dans l'espace, nous avons des mouvements possibles qui nous permettent toujours de réaliser nos conceptions ; nous pouvons toujours constater l'existence de l'Amérique : vous n'avez qu'à y aller. Là, le mouvement étant possible, vous vous trouverez en présence d'objets réels sur lesquels vous n'aurez pas d'hésitation. Comme nous ne pouvons pas du tout aller dans le passé, nous avons beaucoup plus de doutes sur son existence.

Cette remarque si intéressante nous amène tout de suite à modifier un peu les idées rationnelles sur le temps et à dire que les hommes ont déjà un peu changé. Même à l'époque la plus belle du temps rationnel, on a considéré cette modification des choses. Pour la comprendre, vous pouvez la comparer à ce qui se passe dans l'espace quand nous avons une illusion d'optique.

Je suppose que vous fassiez une promenade dans une voiture rapide. Vous êtes à l'avant de la voiture et vous regardez devant vous ; vous voyez dans le lointain un clocher pointu, tout petit, qui paraît avoir peu d'importance ; puis, à mesure que la voiture marche, le clocher grandit, il arrive un moment, quand vous passez au pied de ce clocher, où il est très grand,

il est à son maximum. Puis la voiture continue, vous dépassez le clocher, il diminue et se perd dans le lointain.

Est-ce que ce n'est pas absolument identique à ce qui se passe dans notre histoire ? C'est le même phénomène que les variétés de réalité attribuée aux récits de l'avenir et du passé. On a essayé d'expliquer l'un et l'autre par les illusions de grandeur en perspective. On les a expliqués par notre propre mouvement ; on a dit : « C'est votre voiture qui fait cet effet-là, c'est elle qui produit cette aparence. Si vous étiez immobile, cela n'existerait pas ». Quand il s'agira du temps, on fera la même comparaison et on nous dira : « Il y a une question de marche et de mouvement ». Toutefois, au commencement, on n'a pas attribué le mouvement à la personne même. Nous avons de la peine à admettre que nous nous mouvions dans le temps, nous n'osons pas le dire. Et, puisque nous n'osons pas dire que c'est nous qui avons marché et qui avons produit l'illusion, nous déclarons : « C'est le temps qui a marché », et nous le faisons marcher. Nous nous figurons que le temps marche, que c'est lui qui avance. Cette illusion d'optique et cette illusion sur le temps donneraient lieu à bien des discussions qui seraient intéressantes. Vous savez la vieille thèse de Descartes qui a été d'ailleurs reprise par Einstein, des apparences relatives qui sont dues au mouvement. Descartes est le premier qui a dit que, lorsque deux objets se meuvent l'un par rapport à l'autre, on peut mettre indifféremment le mouvement dans l'un ou dans l'autre. Quand nous sommes dans une voiture sur la route, nous pouvons indifféremment dire : « C'est le clocher qui vient ou c'est ma voiture qui avance » et d'ailleurs nous nous trompons souvent, dans les wagons de chemin de fer par exemple, sur les mouvements apparents des objets.

Quand il s'agit de l'espace, cette illusion ne dure pas longtemps, elle s'oppose à un phénomène, c'est l'opinion des autres voyageurs. Les mouvements des hommes se font dans tous les sens, à droite et à gauche, en avant, en arrière, et cha-

cun détermine des illusions différentes. Vous dites que le clocher avance lentement vers vous. Un autre dira : « Il est fou », parce qu'il marche dans un sens différent. Dans ces conditions, nous sommes obligés de nous entendre et nous avons mis le mouvement dans les individus et dans la voiture. Le mouvement est individuel dans l'espace ; c'est nous qui marchons, les objets ne marchent pas ; l'espace est calme, immobile. Mais quand il s'agit du temps, l'illusion est beaucoup plus difficile à corriger parce que, par suite d'un phénomène que nous ne connaissons pas du tout, nous avons tous la même illusion, nous l'avons tous au même moment et par rapport au même objet. Je vous dis que demain est moins réel qu'aujourd'hui, que, dans un an, c'est très peu réel et moins réel que demain, que le passé récent d'hier est plus réel qu'il y a dix ans. Mais vous m'en direz autant. Nous disons tous la même chose. Il semble vraiment que nous soyons tous embarqués dans une même voiture qui marche avec la même vitesse, qui nous entraîne dans le cours du temps et qui produit perpétuellement les mêmes illusions. Du moment qu'il n'y a pas de contradiction entre nous, que nous avons tous le même langage à propos de ces illusions d'optique, nous allons dire tout tranquillement : « C'est le temps qui marche et ce n'est pas nous » et voilà l'idée qui vient germer, qui avait déjà commencé à l'époque rationnelle et qui va devenir de plus en plus difficile, l'idée du mouvement du temps.

« O temps, suspends ton vol ». Le vol du temps ! C'est le temps qui marche, qui court ; mais en courant, ce misérable temps fait bien des sottises car, non seulement il marche, mais, quand il rencontre un objet, il lui change sa valeur. Le temps en marchant a atteint le présent et alors le présent a toute sa valeur. Il est parfaitement réel. Mais le temps continue à marcher et nous sommes maintenant au jour suivant. Le présent a perdu de la valeur. Je vous renvoie toujours aux études que nous avons faites sur les degrés de réalité dans le récit, qui sont

le fondement de la conception rationnelle du temps. Les évènements perdent de leur valeur à mesure que nous avançons et ils perdent si bien leur valeur qu'ils finissent par s'en aller, et quand l'évènement d'aujourd'hui sera devenu lointain, qu'est-ce qui restera du cours que je vous fais aujourd'hui ? Il cause peut-être dans votre tête à l'instant présent un intérêt ou un ennui. C'est déjà quelque chose. Mais demain, il n'en subsistera aucune phrase, seulement quelques appréciations vagues, sans trop savoir de quoi on a parlé. Dans dix ans, il n'en restera rien du tout ; tout aura disparu, tout sera perdu.

Vous voyez donc que le temps en marchant n'est pas inactif ; il fait quelque chose de très mal : il est destructeur.

Je résume en un mot cet ensemble de caractères particuliers du temps opposés à ses caractères généraux. Ces caractères particuliers sont en contradiction avec les précédents ; ils sont tout à fait différents : l'impuissance dans le temps, par opposition à la puissance que nous avons dans l'espace, les différentes dimensions, les actes du portage, le fait que le temps détruit tandis que l'espace ne détruit pas, voilà des idées bizarres, tout à fait différentes des précédentes, et bien différentes de l'homogénéité, de l'absence de vide, de l'unité du temps. A l'époque rationnelle, on n'y fait pas grande attention, on accepte toutes ces idées pêle-mêle avec une seule et simple précaution que je voudrais vous dire en terminant. A l'époque vraiment rationnelle, on n'aime pas le temps ; en général, les hommes ne l'aiment pas beaucoup, mais les philosophes ont une horreur particulière pour lui ; ils ont tout fait pour supprimer le temps. Je voudrais vous renvoyer à ce propos à de belles études qui ont été faites par Bergson dans l'*Evolution créatrice* (p. 354 et suivantes) quand il nous montre que la philosophie grecque et, plus tard la philosophie du Moyen-Age et celle des cartésiens, ont involontairement un idéal singulier : c'est la destruction et la suppression du temps ; faire disparaître le temps, ne pas en parler, l'admettre le moins possible, c'est

l'idéal de la philosophie pendant toute une période. Le temps est mauvais, n'en parlons pas, il embrouille tout. C'est ce que nos philosophes ont voulu faire. Relisez les livres de Meyerson sur *Identité et Réalité*, la suppression des différences et surtout la suppression des différences temporaires, l'identification. Nous ne sommes pas étonnés si, aujourd'hui encore, des malades ont horreur du temps. C'est que les philosophes eux-mêmes en avaient l'horreur. C'est pourquoi il a fallu revenir sur ces idées générales et théoriques qui avaient rempli la raison et que nous possédons au fond de nous-mêmes ; c'est pourquoi il y a eu peu à peu une foule de transformations. Le temps des philosophes deviendra jeudi prochain le temps des savants.

23 février 1928.

XXI. Le temps des savants.

Mesdames,

Messieurs,

PERMETTEZ-MOI de vous rappeler, au début de cette leçon, quelques réflexions analogues à celles que nous faisions lundi dernier à propos de l'esprit philosophique.

L'esprit scientifique, de la même manière que l'esprit philosophique, ne doit pas être considéré comme une propriété particulière de quelques individus qui ont un langage spécial, une conduite particulière dans leur laboratoire ou dans leurs cours. L'esprit scientifique est une disposition générale, une manière de penser et de se conduire qui se développe lentement au cours des siècles sous une multitude d'influences, qui s'expriment particulièrement en certains individus, mais qui existent chez tous.

L'esprit scientifique, l'esprit expérimental, la disposition à tenir compte de l'expérience dans nos croyances, est une manière d'être générale qui est répandue chez nous tous tandis qu'elle manquait complètement à d'autres époques, en particulier chez les sauvages que décrit M. Lévy-Bruhl. C'est un changement de notre manière de nous conduire.

L'ancienne psychologie présentait les conduites psychologiques comme des faits définis, comme un état acquis. On nous décrivait trois facultés humaines, trois facultés de l'esprit qui existaient une fois pour toutes, qui avaient toujours existé et qui existeraient toujours.

Depuis bien des années, j'essaie de vous donner une autre impression sur la conception de la science psychologique et la conception des faits de l'esprit. Les faits de l'esprit ne sont jamais terminés, ils ne sont pas achevés et la science qui les étudie ne peut pas non plus être complète. La psychologie d'aujourd'hui n'est pas celle d'hier et ce ne sera pas celle de demain, non pas parce qu'elle changera, mais parce que les hommes changeront, parce que les hommes auront d'autres manières de voir, de penser et de se conduire.

L'évolution de l'esprit se fait pas une succession de paliers qui se superposent les uns aux autres. Il y a des stades dans l'évolution de l'esprit. Nous avons longuement insisté sur un stade aujourd'hui très reculé, le stade réfléchi, qui existe dans la pensée des hommes d'aujourd'hui et dans celle d'hommes plus inférieurs. Mais il y a chez la moyenne des hommes cultivés de notre époque des stades philosophiques, il y a même des stades scientifiques auxquels nous obéissons tous. On l'a dit autrefois en plaisantant, une cuisinière qui, aujourd'hui, fait cuire un œuf à la coque en regardant une montre ou un sablier et en tenant compte des goûts de ses convives, fait de la science expérimentale, exactement comme Claude Bernard ; elle raisonne de la même manière et elle a la même conduite.

Ce qui est important, c'est que cette conduite expérimentale existe même dans nos habitudes psychologiques. Supposez qu'une personne de votre connaissance vous ait menti ; vous seriez très fâchés et vous vous plaindriez : « J'ai été indignement trompé ». On se moquera de vous, on vous répondra : « Vous savez pourtant bien qu'elle a trompé plusieurs autres individus dans telle et telle circonstance, qu'elle vous a menti

à telle date. Vous vous en souvenez et alors, de quoi vous plaignez-vous ? Vous auriez dû tenir compte de ces souvenirs, les adapter au moment présent. Vous auriez dû faire la conduite expérimentale, comme la cuisinière qui fait cuire un œuf en se rappelant qu'on lui a reproché de le faire trop cuire. Vous n'avez pas appliqué cette conduite, vous avez eu tort. »

La conduite expérimentale est donc excessivement générale et elle joue un rôle considérable. Comment s'est-elle développée ? Il est probable que cela a été très lent, puisque nous ne nous en rendons compte, d'une manière générale, qu'à peu près au moment de la Renaissance où alors elle s'étend, devient plus visible. Elle s'est formée très lentement. Cette conduite scientifique et expérimentale, c'est une modification qui ne porte pas seulement sur l'intelligence, elle porte sur toute notre manière de sentir et d'agir, et je dirai presque qu'elle est identique à une modification de la moralité. La conduite expérimentale est une sorte de conduite morale.

Qu'est-ce en réalité que la conduite expérimentale ?

C'est d'abord une réflexion et un arrêt de la croyance. Voici une idée qui surgit dans votre esprit, voici une croyance que vous avez envie d'avoir ; elle correspond à vos sentiments. Mais soyez prudents. Ne croyez donc pas si vite que cela. Ce n'était peut-être qu'une croyance instinctive et impulsive. Arrêtez-vous un peu avant de croire et réfléchissez à bien des choses. La logique d'abord : que cette croyance soit d'accord avec celles des autres. Réfléchissez à l'expérience. Ne croyez que lorsque vous aurez touché du doigt, que lorsque vous aurez vérifié.

Or il est très difficile de vérifier. De même qu'il faut arrêter la croyance, il faut avoir toutes sortes de vertus pour faire une vérification expérimentale. La première de toutes, c'est l'humilité qui consiste à mépriser notre propre opinion, à être disposés à nous incliner. La vérification, c'est un verdict judiciaire qui est rendu, peut-on dire, par l'opinion des autres, et guidé

par la nature. Inclinez-vous, acceptez le jugement ; il le faut et c'est très difficile. Combien d'hommes ont des croyances et ne se décideront jamais à en changer même quand on leur fera voir perpétuellement la contradiction. Il faut savoir s'incliner devant les verdicts de l'opinion publique et de la nature. Il faut être honnête dans la vérification, honnête vis-à-vis d'une personne qui en général n'exige pas beaucoup d'honnêteté : envers nous-mêmes. Il ne faut pas nous mentir à nous-mêmes, et nous nous mentons perpétuellement au cours de la vie, beaucoup plus qu'aux autres. Quand on cherche à vérifier, il ne faut pas se dire qu'on a vu alors qu'on n'a pas vu, il ne faut pas donner le coup de pouce à l'expérience, comme disait Claude Bernard; il y a toute espèce de prudences, d'honnêtetés qu'il faut avoir. Ensuite, quand la nature contredit votre expérience, il faut être disposé à la changer, inventer une autre théorie ; c'est très fatigant, et bien des gens préfèrent rester sur leurs positions. Nous garderons cette croyance parce que nous l'avons depuis vingt ans. Voilà la principale raison. Elle est contredite par les faits ? Tant pis pour les faits.

La méthode expérimentale s'est donc développée lentement. Cette méthode, cette manière de se conduire, c'est un stade psychologique ; elle modifie toute la pensée, tous les phénomènes de l'esprit depuis le langage jusqu'aux actions ; par conséquent le temps est changé comme le reste.

Le temps, c'est le résultat de la mémoire, du récit, des sentiments de durée ; c'est une vieille construction qui a commencé aux premiers âges de l'humanité, qui n'est jamais achevée, qui ne l'est pas du tout aujourd'hui, qui commence à peine à s'élever au-dessus du sol. La méthode expérimentale va changer la conception du temps. Il va falloir remanier nos idées du temps et nos idées de la mémoire. A chaque stade nouveau, toute la pensée se remanie, se retransforme, comme les métamorphoses des insectes. Nous nous refaisons nous-mêmes et nous refaisons notre esprit à chaque nouvelle époque. Eh bien, cette

métamorphose de la mémoire et du temps par la méthode expérimentale et par la science universelle est extrêmement étendue et serait trop longue à expliquer. Nous ne voulons prendre que deux exemples et nous étudierons aujourd'hui la mesure du temps qui se développe et qui nait précisément à cette époque, et le déterminisme dans le temps : la notion de mesure et la notion de déterminisme.

Qu'est-ce que la notion de mesure ?

C'est en somme une expression particulière de ce qu'on appelle les longueurs et les brièvetés. C'est une expression de la propriété qu'ont certaines choses d'être grandes ou d'être petites. Cette propriété se manifeste évidemment d'abord dans les objets extérieurs, c'est une propriété de l'espace, de l'étendue des objets : la table est plus longue que ce pupitre. C'est une apparence des choses et des choses étendues. Son point de départ se trouve, sans que nous ayons à insister, dans les mouvements de nos membres. Pour embrasser la longueur de la table, j'ai à étendre les bras et à me déplacer. Pour embrasser le pupitre, j'ai à faire un autre mouvement qui n'exige pas un développement total. Dans d'autres cas, il faudra faire des pas en avant ou en arrière. Pour aller jusqu'au bout de la salle, j'ai besoin de marcher. Pour toucher ce pupitre, je n'ai pas à marcher.

Ces modifications des mouvements donnent primitivement des notions vagues de ce qu'on appelle les distances et les longueurs. Ces notions se caractérisent surtout par les sentiments qui les accompagnent : un mouvement est plus long qu'un autre lorsqu'il demande des efforts et lorsqu'il amène de la fatigue ; quand nous avons parcouru plusieurs kilomètres, nous disons que c'est long ; quand nous avons fait quelques pas dans la salle, nous disons que c'est court parce que les efforts, la fatigue ne sont pas pareils.

Jusqu'à présent, cette notion de mesure est donc très enfantine et très vague ; elle existe cependant.

Vous vous rappelez la première thèse de Bergson sur les

Données immédiates de la conscience, dans laquelle il nous répète perpétuellement que ce qu'on appelle grandeur, ce qu'on appelle longueur, ce sont tout simplement des sentiments d'une qualité particulière. C'est la qualité qui existe primitivement avant la quantité et, en effet, il n'y a que cela primitivement. Peu à peu, les hommes ont eu besoin, dans le monde physique, de préciser leurs longueurs. Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est encore toujours une question sociale. Les hommes ont eu besoin de s'entendre. Si l'un dit : « Cette promenade est très longue », l'autre dira : « Cette promenade est très courte ». Quand il s'agit de se résoudre à la même promenade, il faudrait s'entendre ; est-ce qu'elle est longue ou est-ce qu'elle est courte ? Quand il s'agit de labourer un champ, il faut savoir s'il est grand ou s'il est petit. L'un dit « oui », l'autre dit « non ». Il faut s'entendre. La précision est toujours venue de la société et du besoin de s'accorder les uns avec les autres. Les qualités, les dimensions sont précisées par des relations que nous avons les uns avec les autres. C'est ainsi que se sont formées primitivement les premières actions intellectuelles auxquelles je fais souvent allusion. Parmi elles, une des actions très importantes est la numération. La numération, que nous n'avons pas à étudier aujourd'hui, est encore, pour la millième fois, une des transformations des actes en paroles. Les appréciations de la longueur d'une promenade sont difficiles, parce qu'on fait une foule de choses en route. Si nous transformons la promenade et les dimensions de la promenade en simples paroles, nous pourrons plus facilement les rapprocher les unes des autres. La numération consiste à donner des noms à différentes dimensions et à s'entendre sur ces noms. Comment peut-on numérer les choses ? On vous l'a répété vingt fois, nous n'avons pas à y revenir : on y arrive par une entente sur ce qu'on appelle une unité. On prend un certain nombre de pas, de mouvements, sur lesquels tout le monde s'accorde pour avoir un sentiment à peu près du même genre — ces trois pas ne sont pas fatigants

et n'exigent pour moi aucun effort — et on reproduira indéfiniment cette même mesure un certain nombre de fois. On appellera chaque pas d'un nom particulier et ainsi, on va s'entendre sur les dimensions.

Ce procédé de numération et de mesure suppose à son point de départ un postulat gigantesque, extrêmement grave; il suppose l'identité des unités, il suppose que le deuxième kilomètre est identique au premier, que le troisième est identique au second ; il suppose l'identité des unités.

Or il n'est pas facile de s'entendre sur l'identité. Quand est-ce que deux objets sont identiques ?

L'identité, c'est une ressemblance parfaite sur laquelle tout le monde s'accorde. C'est un de ces cas de conduite intellectuelle primitive qui dérive, comme nous l'avons dit autrefois, de la statue et du portrait, de la ressemblance. C'est une ressemblance parfaite. Il faut donc établir s'il y a, dans toutes les unités, une ressemblance parfaite.

Les philosophes nous ont montré très bien qu'on est arrivé à cela par un procédé qui a été inventé par les premiers géomètres, et peut-être même, dans l'antiquité, le procédé de la superposition. Supposons deux papiers ; si je prends un de ces papiers et si je le pose sur l'autre, est-ce qu'il le recouvre entièrement ? Sommes-nous d'accord sur ce point : le papier mis sur l'autre est-il absolument semblable à l'autre ? Est-ce qu'il ne laisse pas déborder le second ? Est-ce qu'il ne le déborde pas ? Accordons-nous sur cette identité. C'est peut-être le cas le plus facile, le plus simple, et les géomètres primitifs se sont entendus sur la superposition des unités. On prend la première unité, on la superpose sur la seconde, sur la troisième et ainsi indéfiniment. Par conséquent, on peut numérer les distances.

C'est ce que vous faites aujourd'hui quand vous voulez mesurer des étoffes. Vous prenez un mètre et vous le portez sur l'étoffe, vous mettez deux traits aux deux extrémités et vous

dites : Cette dimension d'étoffe est un mètre, c'est-à-dire que, pour moi, elle est identique au mètre primitif. Je vais faire ainsi indéfiniment et je mesurerai le nombre de mètres d'étoffe que je possède.

Cette superposition serait donc le point de départ de la mesure. Vous savez que les mathématiciens discutent sur ce point. Je vous renvoie à un petit volume que je vous conseille de lire ; c'est le volume de M. Borel sur *le Temps et l'espace.* Ce volume est fait au point de vue mathématique et scientifique en opposition avec les livres de M. Bergson. Il se place à un autre point de vue. M. Borel critique dans Bergson l'admiration perpétuelle de la mesure par superposition. Il dit qu'au fond cette superposition, même dans l'espace, n'est pas merveilleuse. En somme, le premier mètre que vous avez ici, vous le transportez sur le second et vous ne pouvez pas me démontrer qu'il n'a pas changé en route, que le passage du mètre de gauche à droite ne l'a pas diminué ou augmenté, et d'ailleurs, philosophiquement, ce mètre n'est jamais identique à lui-même. Ce qui se passe à droite n'est jamais la même chose que ce qui se passe à gauche. La superposition est une utopie.

Je crois que M. Borel se place à un mauvais point de vue. Il se place au point de vue de l'abstraction des mathématiques et il fait, quoiqu'il s'en défende, beaucoup trop de métaphysique. Cette différence de la droite et de la gauche, cette différence du mètre d'une première époque à la seconde, c'est de la grande philosophie. Les premiers hommes n'ont pas remarqué tout cela et, d'ailleurs, ils ne pouvaient pas le remarquer. Quand nous disons qu'on mesure par superposition, nous disons qu'on demande une identité apparente et voilà tout. Si vous mettez dix hommes en présence du mètre que je transporte sur l'étoffe, les dix hommes diront que c'est pareil. C'est tout ce que je demande. Philosophiquement, est-ce bien certain ? La science n'est pas fondée sur une certitude absolue.

Donc, cette superposition dans le temps et dans l'es-

pace a été le point de départ de la mesure. Immédiatement, les philosophes et les savants n'ont eu qu'un désir dans la tête : « Puisqu'on a mesuré l'espace et que nous avons établi de cette manière des identités et des différences assez notabes, puisque nous avons pu nous entendre, faisons de même pour le temps et mesurons le temps comme on a mesuré l'espace. » La mesure du temps, c'est au fond la mesure de la durée. Est-ce que cette mesure est possible ?

Elle est possible s'il y a dans la durée des éléments de longueur et de brièveté analogues à ce qu'on a remarqué dans des promenades et dans des paquets d'étoffe. Mais évidemment, cela existe. Dans les durées les plus primitives que nous avons décrites au début de ce cours, il y avait des sentiments, sentiment d'effort, sentiment de continuation, sentiment de fatigue, sentiment de terminaison. Eh bien, ces sentiments ne sont pas toujours identiques les uns aux autres ; ils sont tantôt très marqués, tantôt peu marqués. Vous direz : « Il y a eu peu d'effort dans cette attente. » D'autres diront : « Il y a eu beaucoup d'effort ; je me suis bien ennuyé. » Du moment qu'il y a ces modifications de nuance dans les sentiments, c'est quelque chose de tout à fait comparable à ce qu'on avait appelé les modifications de fatigue dans les promenades ; il y a donc de la longueur de durée même au commencement, même avant la mémoire.

Cette longueur de durée s'est développée, elle a pris de l'importance. Dans les études sur les récits que nous avons faites depuis longtemps, je n'en ai pas parlé pour ne pas embrouiller la question et parce que nous devions voir la durée dans son ensemble aujourd'hui. Mais il est clair que, dans tous les récits, qu'il s'agisse des récits du présent ou des récits du passé, il y a des variantes des sentiments, il y a des sentiments plus ou moins pénibles, plus ou moins légers et par conséquent des longueurs diverses. On peut en distinguer plusieurs groupes.

Par exemple, le temps le plus important pour les savants

et pour la mesure, c'est le temps présent. Est-ce que le présent a de la durée variable ? Y a-t-il de la longueur de durée ? C'est incontestable. Il y a des présents que nous appelons très courts, que nous appelons très rapides. Nous disons que l'heure a passé sans qu'on s'en aperçoive, ou bien nous disons que l'heure, la journée a passé lentement.

Je vous rappellerai un cas intéressant au point de vue de nos études, c'est le cas des malades qui ont les sentiments de vide. Je vous ai souvent parlé de ces malades qui trouvent que le monde est irréel, qui n'ont pas de désirs, pas de peines, qui sont indifférents, qui n'ont plus d'affection pour personne. Ces malades, quand ils apprécient le présent, le trouvent extrêmement rapide. Ils vous diront par exemple : « Mais, c'est déjà le soir ? Je viens à peine de me lever. La journée n'a donc pas existé ? La journée a été excessivement brève. Tout a disparu dans la journée. » Il y a donc des cas où le présent parait bref.

Inversement, vous n'avez pas de peine à évoquer des idées sur le présent qui parait long lorsqu'on s'ennuie et, à ce propos, il y a dans James un passage que je vous recommande de lire (*Principes de psychologie*, tome I, p. 120 et suivantes). Il nous décrit des circonstances très curieuses qui rendent le présent très long ; c'est ce qu'il appelle le présent vide. A ce propos ne nous embrouillons pas sur les termes des malheureux psychologues. Le mot « vide » dans les ouvrages de James n'a pas le même sens que dans l'étude que nous avons faite ici même. Pour lui, une période vide est une période vide d'action, dans laquelle on ne fait pas de mouvement. Pour nous, nous employons le mot vide à propos des sentiments et nous disons : « Une période vide est une période sans les sentiments. » Dans l'ouvrage de James, vous trouvez cette remarque que rien n'est plus long que le présent vide ; rester pendant une heure sans faire aucune action, c'est éprouver un sentiment de longueur du temps ; tandis que je viens de vous dire tout à l'heure que c'est le contraire et que le présent, quand il y a le

sentiment du vide, parait très court. C'est que James parle des actions et que je parlais des sentiments. Il y a donc des présents qui sont courts et des présents qui sont très longs.

Un exemple très amusant de longueur du temps nous est fourni par certaines intoxications. Vous avez tous lu le bel ouvrage de Moreau de Tours sur le haschisch, les morceaux si singuliers de Baudelaire et de Théophile Gautier sur les paradis artificiels (ivresses d'opium et de haschisch) qui, d'ailleurs, avaient déjà été décrits auparavant par de Quincey. Un des caractères que tous ces auteurs remarquent, c'est que l'ivresse du haschisch n'est pas continuelle et est très différente de l'ivresse alcoolique. Un individu qui a pris du haschisch peut vous paraître tout à fait normal et il se sent normal ; seulement, de temps en temps, il a une bouffée qui lui monte à la tête et il se met en état de délire pendant un temps assez court.

Baudelaire et ensuite Moreau de Tours cite un individu en ivresse de haschisch qui a des bouffées délirantes qui, mesurées sur la montre, durent à peu près de sept à dix minutes. Pendant chaque bouffée délirante, il parle un peu et, à la fin de la bouffée, il dit : « Oh ! j'ai des visions magnifiques, mais vraiment, c'est un peu long, voici trois cents ans que cela dure. »

Dans Baudelaire, il existe des choses du même genre à propos de l'espace et du temps. De Quincey nous dit que la mer paraît immense et interminable. Quand il voit une figure humaine, il en voit cent mille, deux cent mille, des millions et dans une étendue immense. Quand il compte le temps, cela se passe toujours par siècle. Le personnage de Baudelaire est modeste en disant trois cents ans. Les personnages de Quincey diront des vingtaines de siècles et cela indéfiniment.

Si l'on veut étudier ces appréciations de longueur du présent, il faudrait, je crois, faire une étude qui a été très rarement faite. Je vous propose d'apprécier, non pas la longueur de votre présent à vous, mais la longueur du présent des autres et la longueur des actions des autres. Je fais allusion

à ces personnages singuliers qui restent étonnés devant la conduite de leur garde ou devant la conduite des gens qui sont dans la chambre : « Oh ! ces gens-là travaillent depuis cent ans devant moi et ils n'ont pas encore fini. Le balayage de la chambre a duré des siècles et des siècles. » L'action faite devant eux est très longue, interminable, ou au contraire extrêmement brève. Nous avons tous cette impression quand nous écoutons quelqu'un qui nous parle. Nous avons quelquefois un sentiment de gêne en disant : « Oh ! vraiment, il parle trop lentement, il est ennuyeux », ou au contraire, nous disons d'un autre qu'il parle très vite, « plus vite que je ne voudrais ».

Vous savez la différence qu'il y a entre les gens qui parlent leur propre langue et les gens qui parlent une langue étrangère. Toujours il y a une lenteur chez les étrangers qui est tout à fait caractéristique et qui permet de les reconnaître. Voilà des éléments d'appréciation.

Il faudrait également tenir compte de la longueur et de la brièveté dans les récits et non plus dans le présent. Dans le récit du passé, je vous propose de chercher comment nous apprécions la longueur du passé. Ici encore, vous trouverez toutes les variétés que vous voudrez. D'ailleurs, chez chacun de nous, il y a des remarques faciles à faire. Si nous regardons l'histoire antérieure, nous avons toujours envie de dire : « Oh ! il y a des siècles d'histoire qui sont très longs et des siècles qui sont très courts. Le XVII[e] est un long siècle et le XIV[e] est un siècle court. » Nous apprécions les siècles plus ou moins longuement. Nos récits paraissent longs ou courts et cette différence s'exagère dans les maladies.

Il y a quelques leçons, je faisais allusion à cette femme qui avait perdu son mari et qui se désolait de n'avoir aucun sentiment de chagrin après sa mort. Ce qu'elle se reprochait à elle-même, c'était de reculer le mariage et le temps vécu avec son mari très loin, très loin en arrière : « On dirait que mon

mari est mort il y a trente ans », et en réalité il était mort il y avait deux mois.

Mais en même temps se présentait le phénomène inverse: le temps de son mariage, celui pendant lequel elle avait vécu avec son mari devenait extrêmement bref. En somme, quand elle parlait de son mariage, qui avait duré une dizaine d'années, elle disait : « Mais j'ai vécu avec cet homme pendant quelques journées, il y a vingt-cinq ans. » D'un côté le temps après la mort était très long et de l'autre le temps du mariage était très court.

Vous pouvez observer exactement l'inverse. Je vous renverrai à ce propos à une observation que j'ai eu l'occasion de publier dans un livre qui, je crois, n'est pas très répandu. Il y a deux ou trois ans, on a fait paraître en Amérique un volume de petits mémoires séparés en l'honneur d'un homme très distingué de Boston, M. Morton Prince, avec qui j'ai eu d'excellentes relations. J'ai apporté une observation très curieuse d'exagération des souvenirs. Voilà un homme qui a présenté une névrose circulaire avec périodes d'agitation et périodes de mélancolie consécutives. Dans les périodes d'agitation, quand il était fort excité, il avait une maîtresse qu'il aimait beaucoup et avec laquelle il avait vécu une vie de joie et de désordre pendant quelques mois ; puis il était devenu mélancolique et, dans cette mélancolie, il a quitté sa maîtresse, il a renoncé à tout, est devenu austère. Ainsi la sainteté est souvent un phénomène de mélancolie. Il a donc renoncé tout à fait à la vie précédente.

Comment se représente-t-il cette vie précédente ? Nous noterons chez lui les deux caractères tout à fait inverses de ceux que l'on vient d'observer chez la veuve.

D'abord il répète sans cesse que le souvenir de sa vie avec sa maîtresse est immédiatement précédent. C'est maintenant qu'il a vécu avec elle ; ce souvenir l'obsède et se mêle à toute sa vie ; il croit la voir à chaque instant, elle est présente,

il n'y a pas de recul et, quoiqu'il y ait déjà six mois ou un an qu'il l'a quittée, elle est mêlée à sa vie immédiate.

Mais ensuite, les deux ou trois mois de sa vie avec elle prennent une proportion énorme, il ne va pas jusqu'à dire un siècle, mais il dit qu'il a le sentiment d'avoir vécu avec elle bien des années. Il n'a pas vécu avec elle bien des années, puisqu'il ne l'a connue que deux ou trois mois, mais il exagère le temps. C'est l'inverse de ce que nous venons de voir.

Le passé est donc apprécié dans sa longueur d'une manière très variée, exactemment comme le présent, comme les actions des autres.

Que résulte-t-il de toutes ces mesures ? C'est que la longueur du temps, dans le présent, dans le passé, chez nous, chez les autres, est infiniment variable. Nous pouvons dire tout ce que nous voulons, cela dépend d'une foule de choses. Il faudrait savoir de quoi dépend cette appréciation. Je ne peux pas insister sur tous les efforts des philosophes à ce point de vue. Vous trouverez partout des études sur les conditions de la longueur du temps. De grands efforts ont été faits pour expliquer la longueur du temps par des phénomènes physiologiques. Je vous ai cité l'article de M. Bard. Je voudrais vous signaler les travaux du philosophe et physicien de Vienne Ernest Mach. Si vous voulez connaître ce personnage remarquable, intéressant, lisez la thèse française de Rouvier sur la philosophie d'Ernest Mach ; elle date de quelques années à peine (1923), elle est très intéressante et très bien faite ; elle nous montre précisément comment on essaie d'interprêter physiologiquement cette longueur du temps.

Nous avons discuté autrefois les faits que je viens de vous signaler aujourd'hui ; ils vous montrent bien que l'explication physiologique est impossible. Les personnages dont je vous parle ont conservé une circulation, une respiration normales, ont le même nombre de pulsations, et apprécient la lon-

gueur du temps d'une manière très différente. Cela ne dépend pas de phénomènes physiologiques.

On a essayé bien des systèmes pour expliquer la mesure du temps. Il y a déjà bien des années (1876 ou 1878) a paru un article du philosophe Paul Janet, qui a eu sa petite heure de célébrité. Son explication était très ingénieuse et amusante. Il prétend que le présent, le temps que nous vivons, est toujours apprécié par rapport au reste de notre vie. Quand nous sommes un enfant de dix ans, une année de notre vie est le dixième de la vie. Le dixième, c'est une partie importante de la vie ; par conséquent, pour l'enfant de dix ans, une année, c'est très long. Quand nous avons vécu soixante ans et plus, une année n'est plus que la soixantième partie de notre vie ; c'est tout petit, baucoup plus petit que le dixième. C'est pour cela que les gens qui vieillissent trouvent que l'année est courte. Cette explication ne tient pas devant les faits pathologiques où les choses varient indéfiniment.

D'après l'ouvrage de Guyau et le livre de James (p. 625, tome I) l'appréciation de la longueur du temps dépend uniquement du nombre d'actions que nous faisons. Si nous faisons beaucoup d'actions, le temps paraît long ; si nous en faisons peu, le temps paraît court.

Les faits sont en contradiction complète. La longueur du temps dépend, non pas du nombre des actions, mais du nombre des sentiments que nous avons : sentiments d'effort, de fatigue, de terminaison, de joie, de tristesse. C'est le nombre des sentiments qui fait varier le temps.

Quoi qu'il en soit, il résulte de ces réflexions que l'appréciation de la durée est liée au nombre des actes, au nombre des sentiments, elle varie suivant que nous sommes imprégnés de sentiments comme le jeune homme dont je vous parlais, ou vides de sentiments comme la veuve que nous citions.

Il en résulte que les savants ont protesté et que, depuis bien des siècles, on a essayé tout simplement de faire des hor-

loges. Vous ne vous figurez pas l'importance de la psychologie de l'horloge. Je voudrais que l'un de vous fasse une thèse là-dessus comme sur tous les sujets que je vous indique.

Comment a-t-on eu le désir des horloges et comment est-on parvenu à le réaliser ?

C'est toute la philosophie que vous aurez à soulever à ce propos et peut-être même toute la science, car l'évolution de l'horloge a été lente et s'est mêlée à tous les progrès de la physique et de la philosophie. C'est une invention qui repose sur une belle conception philosophique. Cette conception, bien mise en lumière par Bergson, c'est que l'espace est mesurable, que le temps ne l'est pas, et qu'il faut absolument passer de l'un à l'autre. Il faut transformer le temps en espace. Cela parait absurde, impossible, mais nous avons un intermédiaire qui, peut-être, peut nous servir à faire la transition, à passer de l'un à l'autre, c'est le mouvement.

Le mouvement s'exécute à la fois dans le temps et dans l'espace; il a un certain temps de durée et il a en même temps une trajectoire. La longueur du temps, le temps de la durée du mouvement n'est pas mesurable, il est livré à tous les sentiments des hommes. La trajectoire, elle, est matérielle ; c'est de l'espace. Or, nous avions admis qu'on peut mesurer l'espace grâce à la superposition. Eh bien, faisons un sacrifice, laissons de côté la durée du mouvement en lui-même et ne considérons que la trajectoire ; reportez-vous, et ce sont vos souvenirs qui répondent, à toutes les innombrables et belles pages de Bergson sur la trajectoire de la flèche.

M. Bergson explique très bien ce procédé des savants de ne tenir compte que de la trajectoire et alors il se fâche en disant : Mais si vous ne tenez compte que de la trajectoire, vous supprimez l'essentiel du mouvement, vous supprimez tout, et vous le supprimez tellement bien que vous allez créer une foule de problèmes artificiels comme les problèmes de Zénon d'Elée. Zénon d'Elée arrive à vous dire que la flèche ne marche pas,

qu'on peut l'arrêter ou qu'elle ne peut arriver, il va vous dire qu'Achille n'attrapera jamais la tortue, parce que vous avez supprimé la véritable marche d'Achille et que vous avez considéré uniquement la trajectoire.

Ce sont là des gémissements de métaphysiciens, de philosophes qui voudraient la réalité du monde. Le savant, lui, dit : Cela m'est bien égal. Eh bien, oui, on supprime quelque chose, tout ce que vous voudrez. Ce n'est pas le temps réel, mais cela permet de marcher et de s'entendre, et je m'en vais mettre des postulats commodes. Nous allons mettre comme point de départ des mouvements qui provoquent le même sentiment. Nous allons nous mettre une dizaine et nous dirons : Pendant que le sablier tombait, nous avons éprouvé une attente analogue. J'ai eu la même attente que vous. Eh bien, c'est entendu, cela me suffit. Nous prendrons ce sablier comme mesure du temps. Ce n'est qu'une trajectoire. Tant pis pour vous, cela ne fait rien.

Les horloges vont commencer à se construire. Elles se construisent grâce à la société, bien entendu, parce que cette durée que met le sablier à se vider, cette attente qui a été à peu près la même chez trois ou quatre personnes présentes, nous l'imposons à tous. La journée c'est l'espace de temps entre le lever du soleil et son coucher ; pour l'un c'est très long, pour l'autre, c'est très court. Cela m'est égal. Vous serez obligé de dire que c'est pareil. Vous admettrez que c'est identique et on va construire un temps artificiel, un temps moyen, exactement comme les astronomes appellent le jour sidéral et le jour moyen. Il y aura un jour sur lequel il faut s'entendre ; comme nous sommes civilisés et comme, au fond, nous sommes énormément dociles, nous dirons « Amen » à tout cela et nous allons nous entendre sur l'identité des périodes du temps.

Est-ce bien exact ? Est-ce bien juste ? Evidemment non. A toutes les périodes de l'histoire, il y a eu des philosophes qui ont protesté. On a répété : « C'est une convention, c'est un temps conventionnel, ce n'est pas le temps réel. »

On leur répond : Est-ce que le temps réel existe ? Qu'en savez-vous ? Est-ce qu'il y a un temps réel ? Est-ce que tous les récits ne sont pas, eux aussi, des conventions ? Est-ce qu'on ne vous a pas appris à ranger vos récits d'après les points de repère conventionnels qui sont telle ou telle fête ? Est-ce que tout n'est pas conventionnel dans le langage des hommes ? Puisque le temps sort du récit qui est un langage, il est un peu plus conventionnel que le reste, voilà tout.

Malheureusement, quand on a supprimé une difficulté, elle renaît de plus en plus et nous assistons aujourd'hui à une époque bien néfaste, une époque terrible où ce ne sont plus les philosophes qui protestent contre le temps, mais les savants eux-mêmes.

Les savants ont fait une découverte extravagante, qui les gêne beaucoup et qui les oblige à relire les protestations des philosophes. Il y a des savants qui ont osé dire : Mais nous ne pouvons même pas scientifiquement mesurer des unités de temps. Pour mesurer des unités de temps, il faut que nous soyons à la même place, il faut que les deux instruments, les deux horloges soient près de nous. Quand nous mettons une horloge très loin de nous, quand nous la mettons dans le soleil et quand nous en mettons une autre sur la terre, la vérification devient impossible parce que le trajet de la lumière d'une des horloges à l'autre occupe déjà un certain temps et que nous sommes obligés de supposer que le trajet de la lumière est resté le même, ne s'est pas modifié. Et voilà des mathématiciens, des physiciens comme Einstein qui viennent parler le même langage. On discute indéfiniment sur la conception de la longueur du temps, la mesure devient fragile. C'est là le commencement d'une dernière période de l'histoire, c'est le début du stade dont nous commencerons à parler dans la prochaine leçon.

Pendant le stade scientifique, qui a duré très longtemps, bien des siècles, depuis les Egyptiens jusqu'à nous à peu près,

on s'est contenté de cette mesure moyenne. Mais pourquoi s'en est-on contenté, et pourquoi sera-t-elle encore bonne pendant très longtemps ? C'est ce que nous dit très bien Borel dans son livre sur le temps et l'espace, car il a un argument irréfutable qu'il lance à chaque moment contre la philosophie de Bergson. Cet argument est celui-ci : « Vous avez beau dire et beau faire, les mesures du temps, tout artificielles et conventionnelles qu'elles soient, me rendent des services immenses. Ces mesures du temps sont pratiquement commodes. Les astronomes vous disent que, dans dix ans, il y aura une éclipse de soleil ; elle commencera à tel moment de ce temps moyen et artificiel, elle durera tant de secondes, elle s'arrêtera à tel moment. Dix ans après, les choses se passeront comme l'astronome l'a dit. Cette mesure du temps n'est donc pas si mauvaise. Elle a un résultat pratique.»

C'est qu'en effet, à cette mesure du temps s'est jointe une autre opération psychologique, celle de l'induction, des déterminations des lois scientifiques et de la conception du déterminisme.

Cette conception n'est, au fond, qu'une hypothèse philosophique, exactement comme les systèmes philosophiques dont je vous parlais. Le déterminisme universel n'est pas une vérité profonde. Nous ne pouvons pas nous transporter dans le monde, même pas en arrière dans le temps. C'est une hypothèse ou un système. Ce système, d'ailleurs, a été compliqué par l'addition de formules mathématiques. Les mathématiques ne sont qu'un système philosophique, c'est une forme de philosophie. Mais quelle différence y a-t-il entre ces systèmes mathématiques et physiques et les systèmes des Eléates ou de Platon ? Il y a une différence énorme, c'est que les systèmes des Eléates et de Platon n'aboutissent à rien ; c'est que vous ne voyez jamais un phénomène se conformer à ce système, tandis que les systèmes mathématiques et scientifiques amènent des résultats pratiques ; ils amènent la prévision des éclipses et la construction des horloges. Vous ne pouvez pas dire que ce n'est rien ; c'est

quelque chose de très important. Voilà la conception du déterminisme qui vient s'ajouter à la mesure expérimentale. Cette conception du déterminisme s'ajoute à la mémoire et au temps et vient transformer le temps.

Quand vous avez lu des ouvrages sur la mémoire, je vous ai signalé dès le début de notre cours une hypothèse partout répétée : La mémoire, disent les philosophes, sort de l'expérience. Nous avons été empoisonnés en mangeant tel fruit il y a quinze jours. Quand nous revoyons ce fruit, nous ne le mangeons pas. C'est un phénomène de mémoire. Par conséquent, la mémoire a pour but l'éducation expérimentale. J'ai été obligé de protester et de dire : Les premiers hommes avaient de la mémoire et n'avaient pas d'expérience ; ils ne connaissaient rien au déterminisme et la mémoire s'est développée tout de même, elle s'est développée au début à cause de besoins et de désirs très élémentaires. Il y avait le désir de parler aux absents, de commander aux absents, de les distraire. La mémoire s'est développée accidentellement, ce n'est que tardivement qu'elle a pris ce rôle.

Par une sorte de hasard, les hommes ont construit dans leur esprit toute espèce de mécanismes, toute espèce d'hypothèses. Il y a de ces hypothèses un très grand nombre qui tombent parce qu'elles ne servent à rien, et puis, par suite du changement d'orientation, il y a telle ou telle méthode qui devient utile et qui prend une importance énorme.

La mémoire a pris une importance énorme à l'époque du déterminisme. Le déterminisme nous dit : « Le présent dépend du passé. Votre souvenir de ce qui s'est passé avant-hier vous permettra de dire ce qui va arriver aujourd'hui. Servez-vous-en. Servez-vous du passé, servez-vous de la mémoire pour vous conduire aujourd'hui même. C'est l'utilisation de la mémoire et du temps. » Mais quelle singulière transformation cela amène ! Remarquez, à peu de leçons de distance, le changement de la conception du temps. Lundi dernier, je vous parlais du

temps des philosophes ; les philosophes ne regardent qu'une seule chose, c'est que le temps marche, qu'il y a des effets de perspective dans le temps, exactement comme si nous marchions en automobile au travers d'un paysage. En marchant, le temps se conduit très mal, il détruit tout ce qu'il rencontre. Le présent a de la valeur, de l'importance, il est grand, et puis, quand le temps a passé, immédiatement le présent devient petit, il se réduit et, dans l'arrière, il n'est plus rien. Le temps est destructeur. C'est la dernière phrase de notre leçon de lundi dernier.

Est-ce que je peux en dire encore tout à fait autant ? Mais pas du tout. Le déterminisme a une tout autre conception du temps. Il nous répète : Ce qui s'est passé avant-hier est très important pour ce qui se passe aujourd'hui. L'un dérive de l'autre. C'est parce que tel événement est arrivé que tel autre arrivera. Mais c'est un phénomène de conservation, cela ; c'est la conservation du passé et non pas sa destruction. La science redonne de l'importance aux faits passés, elle leur donne de la valeur, non pas peut-être d'une manière complète, car la science obéit encore à la philosophie. La science nous répète que l'événement passé n'est pas important en lui-même ; en lui-même, oubliez-le. L'éclipse de soleil qui a eu lieu il y dix ans ne m'intéresse pas. J'admets avec vous qu'elle est détruite, mais il se conserve quelque chose qui fera l'éclipse nouvelle. Le temps devient conservateur.

Le temps change d'allure. Au lieu de détruire tout, il ne détruit qu'une partie, et il conserve en grande partie les choses.

Cette notion du temps est encore fragile comme toutes les notions inventées par les hommes et, précisément, dans les leçons prochaines, nous allons nous demander si le temps ne prend pas un nouveau caractère. C'est ce que nous allons étudier lundi en examinant le temps des historiens.

27 février 1928.

XXII. Le temps des historiens.

Mesdames,

Messieurs,

LA DIFFICULTÉ des études, c'est que tout change perpétuellement, les idées des hommes, leurs méthodes, leur science, leur pouvoir même. La grande erreur du positivisme a été, non pas d'admirer la science, mais de croire que la science était tout dans l'évolution de l'humanité, qu'après la science, il n'y aurait plus jamais rien d'autre. Il n'a pas fallu longtemps pour voir que naissaient dans l'esprit humain d'autres travaux, d'autres disciplines qu'on ne savait pas trop comment appeler et qui n'étaient pas identiques à des sciences.

C'est précisément ce que nous voulons faire remarquer à propos des études historiques qui ont eu un si grand développement au XIXe siècle. L'étude de l'histoire nous intéresse tout particulièrement parce qu'il est trop facile de rapprocher l'histoire de la mémoire. Il y a un rapport évident. L'histoire des peuples, des héros, des civilisations est un ensemble de récits, et le récit est l'essentiel de la mémoire ; ce sont des récits un peu mieux faits qui sont écrits ou imprimés au lieu d'être uniquement des paroles, mais ce sont toujours des récits et on

ne peut pas comprendre le caractère de la mémoire sans examiner ces disciplines historiques auxquelles son développement a abouti.

L'histoire proprement dite est excessivement ancienne. On peut en trouver des débuts dans les civilisations les plus reculées. Je voudrais vous indiquer un ouvrage déjà un peu vieux d'un écrivain anglais, Flint, qui a pour titre *la Philosophie de l'histoire en France,* traduit en français en 1878.

Cet auteur nous rappelle que, déjà, il y a trois mille ans et plus, il existait en Chine un tribunal spécial qui devait décider quels étaient les événements qui devaient être mémorés et ceux que l'on devait inscrire d'une manière particulière pour les transmettre aux générations suivantes.

On trouve ensuite des documents de ce genre en Perse et dans la Syrie. Ils ont pris un développement considérable en Egypte (les cartouches des obélisques sont une forme d'histoire).

Cette histoire primitive me paraît ressembler beaucoup aux formes primitives de la mémoire.

D'abord cette histoire a un grand caractère : elle se fait au moment où l'événement arrive. Le tribunal chinois examinait les événements quand ils étaient présents. Par conséquent, c'est l'histoire qui prend son point de départ dans le présent ; c'est en somme une action différée, c'est une forme de mémoration qui est écrite au lieu d'être récitée, d'être simplement la préparation d'un récit. Les premières formes de l'histoire sont analogues aux premières formes de la mémoire.

Il me semble qu'il faudrait placer en second lieu une forme d'histoire qui a rempli des siècles et que nous pourrions appeler d'une manière générale l'histoire littéraire, semblable à la seconde période de la mémoire. Elle ressemble à la mémoire avec fabulation.

La fabulation, comme nous l'avons étudiée longuement ici, n'est pas toujours mauvaise. La fabulation implique l'ordre des récits, elle contient les notions d'avant et d'après. En som-

me, c'est une organisation du récit. Le but de la fabulation et de la mémoire sous cette forme n'est pas précisément le même que le but primitif de la mémoration. Il ne s'agit pas uniquement de préparer la conduite des absents, il ne s'agit pas uniquement de transmettre un ordre à des individus qui n'étaient pas présents. Il s'agit surtout de transmettre des émotions et des sentiments ; il s'agit de faire vibrer les générations nouvelles à la description des guerres, des triomphes des générations passées. Nous nous sommes permis de considérer l'Iliade et l'Odyssée comme des histoires de cette période. Plus tard, les histoires ont changé peu à peu et, pour passer rapidement, nous pouvons dire qu'il y a un siècle, celui qui nous précède immédiatement, qui est devenu le siècle de l'histoire.

Au XIXe siècle, les études historiques ont pris un développement remarquable. Il y a un caractère nouveau qui apparaît à cette époque, c'est le souci presque sous forme scientifique, de la vérité du fait. Dans la forme primitive, on ne parle pas du tout de vérité. Il s'agit uniquement, soit d'un ordre à transmettre à des absents, soit, comme dans la fabulation, de produire une émotion, bonne ou mauvaise. Dans l'histoire, telle qu'elle se développe au XIXe siècle, on ne s'occupe pas des émotions qui résulteront du récit. Que cela vous plaise ou non, peu importe. Les choses ont existé comme cela. On a eu pour but la recherche d'une certaine vérité, la vérité qu'on a appelée historique. Ce travail a été fait par les grands historiens du siècle précédent qui ont inventé toute espèce de méthodes pour arriver à cette étrange vérité qu'on appelle la vérité historique, méthode de témoignage perfectionné, recherche de phénomènes même matériels qui servent de témoignage, et je dirai même : hypothèses, inductions, et, allons plus loin, intuition des esprits historiques qui cherchent à faire revivre une période, qui sentent que cela a existé comme cela, qu'il faut le faire revivre et montrer que c'était vrai. Voilà tout un développement remarquable. Et au XIXe siècle, vous voyez tous les historiens protes-

ter contre la formule d'histoire littéraire. Les historiens se vantent de ne pas être des littérateurs ; c'est la vieille querelle qui existe encore aujourd'hui. Faut-il placer l'histoire proprement dite dans la Faculté des sciences ou dans la Faculté des lettres ? Elle est aujourd'hui dans la Faculté des lettres et les historiens ne sont pas du tout contents de cette assimilation ; ils prétendent que c'est quelque chose de nouveau et de différent.

Malgré le développement de l'histoire, on ne peut pas dire que les méthodes historiques aient pénétré très profondément dans les esprits. Les méthodes historiques ont pénétré chez les esprits cultivés, dans le domaine des différentes sciences, des différents travaux. Il y a des histoires de la physique, des histoires des mathématiques, des histoires de l'astronomie. Aujourd'hui, vous ne commenceriez pas un travail scientifique quelconque sans faire l'historique de votre problème et sans chercher à établir ce qu'ont pensé les auteurs précédents. Mais c'est un état d'esprit qui existe chez les savants, chez les travailleurs intellectuels.

Je ne vous répéterai pas aujourd'hui ce que je vous disais à propos de la philosophie et de la science. La philosophie et la science sont des choses déjà anciennes, déjà reculées de bien des siècles, ce qui fait que tout le monde est imprégné de philosophie et de science. Il y a des principes comme le principe de non contradiction par exemple, il y a des méthodes comme la méthode expérimentale que tout le monde applique plus ou moins, que nous comprenons. Il n'en est pas de même de l'esprit historique ; tout le monde n'a pas l'esprit historique. C'est assez particulier ; j'ai même l'impression — je me trompe peut-être — que l'esprit historique est assez long à se développer chez nous. Les jeunes gens ont plutôt l'esprit philosophique et l'esprit peut-être scientifique, que l'esprit historique. On n'aime pas précisément l'histoire quand on est jeune ; ce sont les vieux qui aiment l'histoire et qui y trouvent de l'intérêt. L'es-

prit historique n'est pas chez tout le monde. Pourquoi cela ? C'est parce que la vérité historique n'est pas très intelligible.

On nous répète pendant un siècle : « Il y a une vérité historique. Il y a des choses qui sont vraies historiquement, mais ce n'est pas vrai scientifiquement, ce n'est pas vrai actuellement, c'est vrai dans le passé. » Est-ce que ce n'est pas une expression singulière que celle de vérité historique ?

Rappelez-vous le tableau que nous faisions dernièrement des différents degrés de la croyance et des différents degrés du réel. Ce qui est réel, ce qui est vrai, c'est ce qui est présent. Puis le degré de réalité et par conséquent le degré de vérité de la parole diminue à mesure qu'on recule et, quand vous arrivez dans le passé lointain que nous avons appelé le passé mort, nous avons hâte de dire qu'il n'y a plus rien, plus de réalité. Et voici des gens qui se passionnent pour la vérité de ce passé lointain. Il y a dans ces conceptions de la vérité historique quelque chose qui est opposé avec nos aptitudes, notre manière de raconter et d'avoir de la mémoire. C'est cette difficulté qui fait que l'esprit historique ne s'est pas répandu autant que l'esprit scientifique et que l'esprit philosophique. Quand on a commencé à regarder un peu l'histoire, à l'apprécier sans en faire précisément, on a toujours essayé de la rapprocher des disciplines précédentes que l'on comprenait et, en somme, on s'est posé tout de suite ce premier problème : « L'histoire que vous prétendez faire, l'histoire de Fustel de Coulanges, d'Augustin Thierry, des historiens du siècle précédent, est-elle une philosophie ? » Ensuite, on s'est demandé : « Est-ce que cette histoire est de la science ? Est-ce une science comme la physique et comme l'astronomie ? »

Ce sont là les deux premières questions que nous avons à examiner.

1° L'histoire proprement dite, l'histoire faite au siècle dernier et qui se développe aujourd'hui de plus en plus est-elle

philosophique, et la vérité historique est-elle une vérité philosophique ?

2° L'histoire dont nous parlons est-elle une science et la vérité historique est-elle une vérité scientifique ?

Si nous ne pouvons pas répondre d'une manière précise à ces deux questions, il nous restera des suggestions, des réflexions à faire pour nous demander si l'histoire n'est pas en train de révolutionner les esprits et de faire naître une autre vérité que les précédentes.

Il est incontestable que beaucoup d'histoires ressemblent à de la philosophie et que beaucoup d'histoires ont été des systèmes philosophiques. On peut même dire que, pendant une grande période au XVIe, au XVIIe, au XVIIIe siècles, les histoires ont été de la philosophie, et tous les livres d'histoire des systèmes de philosophie. L'ouvrage de Flint, un ouvrage du Hollandais Benloew sur les lois de l'histoire appartiennent à cette forme d'histoire philosophique.

Pour la comprendre en deux mots, reprenons un exemple bien célèbre et que tout le monde connaît, reportons-nous au beau livre de Bossuet, le « *Discours sur l'Histoire universelle* ». C'est un titre historique, histoire un peu ambitieuse il est vrai, histoire universelle, mais enfin, cela prétend être de l'histoire. Regardons ce livre, bien écrit d'ailleurs, séduisant par bien des côtés, mais très logique, je dirai même trop logique. Cet ouvrage se préoccupe de coordonner tous les faits de l'histoire, non seulement depuis Adam et Eve, mais même auparavant. Toute l'histoire, tout le développement du ciel, de la terre est admirablement ramené à l'unité. A quelle unité ? A l'unité d'un principe que Bossuet ne discute pas parce que, à son avis, cela est absolument indiscutable, parce que ce principe est évident.

Le principe de Bossuet est bien clair ; tout le monde le connaît. Le développement de la terre, des cieux, de l'humanité, de tout ce qui existe au monde a été dirigé par une idée princi-

pale, par la conception d'un but. Tout l'univers s'est développé pour aboutir, non pas précisément et seulement au christianisme, mais pour aboutir à Louis XIV. En somme, les étoiles, le ciel, la lune et toute l'évolution de l'humanité depuis les singes et les sauvages, a pour but d'arriver à faire Louis XIV. Ce postulat étant posé, le reste va tout seul. Il suffit de mettre beaucoup de logique, d'user pas mal de syllogismes et de rattacher tous les faits, du moins tous ceux que Bossuet connaissait, à ce postulat, et de là un beau traité d'histoire qui a une valeur littéraire et philosophique.

Ne rions pas trop, parce que ce procédé de l'Histoire universelle de Bossuet existe partout plus ou moins dissimulé et dans beaucoup d'ouvrages. Je songe à un grand auteur qui a donné beaucoup de lustre au Collège de France, au premier ouvrage de Renan, *l'Avenir de la Science.* C'est un dithyrambe enthousiaste pour la science. Il ne s'agit que d'elle, c'est elle qui fera tout, elle fera le bonheur des civilisations, elle fera des merveilles. Il y en a 600 pages de louanges.

Si vous êtes un peu curieux, vous vous demandez : Mais de quelle science parle-t-il ? Quelle est la science à laquelle il donne tant de pouvoir ? Vous verrez avec étonnement, car c'est bizarre, que ce n'est ni la physique, ni la chimie, ni la physiologie qu'il soupçonne à peine ; ce sont deux sciences que Renan admire et auxquelles il donne un avenir merveilleux : d'abord la science du langage, la linguistique, ensuite l'histoire qui transformera l'humanité.

Alors je me demandais avec curiosité : Mais qu'est-ce qu'il entend par histoire ?

Voici une définition que je vous recommande ; elle est dans « *l'Avenir de la Science* » : « L'histoire de l'être ne sera complète qu'au moment où la multiplicité sera toute convertie en unité, et où, de tout ce qui est sortira une résultante unique qui sera Dieu, comme dans l'homme l'âme est la résultante de

tous les éléments qui le composent. Dieu sera alors l'âme de l'univers, et l'univers sera le corps de Dieu ».

Je veux bien qu'il en soit ainsi, mais en somme, est-ce que c'est bien différent du postulat de Bossuet ?

Le postulat de Bossuet (que tout l'univers est bâti pour amener Louis XIV) et le postulat de Renan (que tout l'univers est bâti pour arriver à l'unité vers laquelle nous marchons), sont des postulats du même genre, et encore reconnaissons que les postulats de Bossuet et de Renan ne sont pas dangereux, tandis qu'il y a bien des histoires où les postulats mis au commencement sont terribles et bien graves. A l'exemple d'un historien français, Gobineau, il y a eu toute une époque d'histoire en France et surtout en Allemagne où on prenait comme point de départ de l'histoire un autre principe, principe indiscutable que l'on connaît à peine mais qui est le fond du livre, c'est que le peuple qu'il décrit, c'est le peuple élu de tous, c'est un peuple merveilleux pour une raison quelconque parce qu'il a une religion particulière ou parce qu'il a le crâne dolichocéphale.

Ce postulat une fois admis, il faut montrer comment tous les évènement de l'histoire ont amené le développement, la perfection de ce peuple privilégié et comment ensuite, l'avenir amènera son triomphe sur toute la terre.

Mais c'est le principe d'une foule de livres d'histoire, et nous pourrions en citer un très grand nombre qui commencent déjà au moyen âge, avec Bodin, au XVIe siècle, puis l'ouvrage de Bossuet dont je viens de parler, les ouvrages de Turgot, Voltaire, de de Maistre surtout, de Lammenais, de Châteaubriand, Fourier, Guizot, Leroux, Michelet, de Tocqueville, etc. Ce sont des philosophies de l'histoire.

Est-ce que les historiens proprement dits comme ceux dont je vous parlais tout à l'heure, Fustel de Coulanges, Monod, Augustien Thierry, Quinet, admettraient cela ?

Mais non, ils ont toujours protesté contre cette histoire à la façon de Bossuet. Ils s'indignent que l'on puisse les compa-

rer avec ces philosophes, exactement comme ils s'indignaient d'être comparés à des littérateurs et ils ne seraient pas du tout contents d'entendre dire que l'Iliade et l'Odyssée sont les premières histoires, ni que le Discours sur l'Histoire universelle soit une première histoire.

Leurs objections se comprennent très bien. Toutes ces histoires philosophiques partent d'un postulat et elles ne valent que ce que vaut ce postulat ; c'est un acte de foi qui est mis au commencement. Bossuet avait foi en Louis XIV. Un autre peuple aura foi dans sa propre gloire et ainsi indéfiniment. Ces postulats ne sont pas du tout démontrés. Mais, dira l'auteur, je démontre mon postulat par les conséquences que je tire de lui dans tout le cours de mon livre. Bossuet dira : « J'ai montré logiquement que tous les faits de l'histoire que je cite sont la conséquence par syllogisme de mon postulat primitif. Le monde est fait pour amener Louis XIV et je le démontre à la façon des géomètres ». Mais la façon des géomètres n'a jamais démontré des choses objectives. Ce raisonnement montre le caractère logique du livre. C'est vrai dans l'intérieur même de ce livre. La déduction, le syllogisme sont des procédés d'enseignement. C'est pour enseigner facilement à des élèves, c'est pour grouper tous les faits dans leur esprit, les aider à les retenir, mais ce n'est pas une démonstration objective, car vous ne savez rien de ce qui existe en dehors de votre système. Dans les ouvrages à la façon de Bossuet, ou de Gobineau, vous prenez des faits, plus ou moins, mais des faits particuliers : dans les milliards de faits que l'histoire nous présente, vous en choisissez une dizaine et c'est vous qui les choisissez ; vous supprimez tous les autres.

Ces faits que vous décrivez, vous ne les décrivez pas exactement, car vous ne vous occupez pas de leur vérité. La vérité pour vous est dans l'ensemble du livre, dans la démonstration du postulat, mais la vérité n'est pas dans le fait que vous décrivez, vous le prenez tel quel, plutôt tel qu'il vous convient,

pour votre démonstration. Tout cela est absolument arbitraire, il n'y a aucune espèce de preuve.

Autre critique générale que nous commençons à exposer et qui va devenir de plus en plus importante : ces systèmes philosophiques ont un caractère que nous connaissons bien, qui est celui du but philosophique, c'est la généralité. Ce sont des systèmes vastes, universels, c'est l'application du mot d'Aristote : « Il n'y a de philosophie et de science que de ce qui est général ». Plus c'est général, plus c'est philosophique, plus c'est beau. Est-ce que l'histoire contemporaine a ce caractère général? Nous venons de dire tout à l'heure que tous ces historiens s'épuisent à étudier l'individuel ; ils étudient un fait et ils travaillent à démontrer qu'au moyen âge, le peuple a déjeuné de telle ou telle manière. Ce n'est pas du tout un principe philosophique. Vos systèmes philosophiques suppriment l'individuel et l'histoire ne porte que sur l'individuel.

Reportez-vous, pour étudier ce point, à un ouvrage de Henri Berr qui a pour titre : « *La synthèse en histoire* ». C'est une longue critique de ce qu'il appelle d'un mot allemand : la Weltphilosophie (l'histoire du monde faite à la façon philosophique) et il admet qu'il faut supprimer cela. Il se rapproche de l'interprétation scientifique. C'est au fond l'idée des grands historiens du XIXe siècle. Nous sommes des savants, nous faisons de la science, l'histoire devient une science, elle est une science comme les autres. Cette conception leur a été inspirée, surtout elle a été formulée plus que découverte par le système du positivisme. C'est l'enseignement d'Auguste Comte de 1830 à 1845; il avait donné une dernière place à une science tout à fait particulière, la sociologie, dont l'histoire n'était qu'un département. A la suite d'Auguste Comte, tous les historiens ont essayé de démontrer que cette conception était très intéressante et très juste.

Le grand avantage de la science, c'est qu'elle se rattache au présent. En somme, toute espèce de science est une étude de ce qui existe, de ce qui est réel. Ce qui existe, ce qui est réel,

c'est le présent, et le présent non seulement est réel, mais il est utile. Nous avons à nous préoccuper du présent ; puisque nous devons y vivre, nous devons le travailler, chercher à le modifier. Les sciences ne tirent du passé que ce qui peut devenir présent. Les sciences ont découvert, à l'inverse d'ailleurs des systèmes philosophiques, que le temps ne détruit pas tout. Le temps, dans la conception des savants, détruit l'évènement particulier, mais il y a entre les évènements des relations, des lois, qui ne sont pas détruites et qui persistent.

Galilée a découvert la loi de la chute des corps en regardant une lampe qui se balançait dans une église. Il suivait très mal la messe à ce moment-là. Cette lampe, elle n'existe plus, elle a disparu et nous ne nous y intéressons pas du tout ; nous nous y intéressons si peu que nous admettons très bien que Galilée aurait pu découvrir la loi de la chute des corps en considérant un autre objet qui se balance, une branche d'arbre qui oscille sous l'influence du vent, ou une balançoire. Cette lampe n'a pas d'intérêt en elle-même, elle a disparu, nous ne nous occupons plus d'elle, mais la loi qui réglait ce balancement n'a pas été détruite par le temps et, à la fin de la dernière leçon, je vous faisais remarquer que le temps des savants commence à perdre son caractère destructeur. Il ne détruit pas tout, quelque chose persiste.

Quelque chose qui persiste dans les évènements a un grand intérêt pour nous parce qu'il agit sur les évènements d'aujourd'hui. Le balancement de la lampe de Galilée n'existe plus, mais la loi de la chute des corps détermine encore aujourd'hui le mouvement d'un corps qui tombe et nous avons à nous en préoccuper. C'est en nous en préoccupant d'ailleurs que nous sommes arivés à toutes les merveilles d'applications de la science.

Par conséquent, l'étude de la loi des faits a une importance pratique aujourd'hui même.

Dans l'histoire des peuples, des événements, des civili-

sations, il y a des événements comme la lampe de Galilée ; tel homme a vécu, tel homme est mort, des batailles ont été livrées à tel ou tel endroit. Ces événements n'ont pas d'intérêt en eux-mêmes dans la sociologie d'Auguste Comte, ils disparaissent comme la lampe de Galilée.

Mais, à l'occasion de ces événements, vous pouvez, comme Galilée, découvrir des relations entre les faits sociaux, exactement comme la loi de la chute des corps, relations comme le disait en particulier Durkheim, entre l'étendue du territoire et la densité de la population, entre la densité de la population et tel gouvernement, et telles mœurs et telle morale et tel esprit belliqueux ou au contraire pacifique. En connaissant ces relations, vous pouvez les appliquer aux peuples d'aujourd'hui, et vous saurez, en considérant leurs territoires, leur nombre, leurs industries, comment ils vont se conduire. Donc cette histoire va avoir une vérité analogue à la vérité de toutes les autres sciences et elle va être énormément pratique, elle nous servira perpétuellement.

Cette idée plus ou moins vague s'est répandue de tous les côtés et nos savants, nos historiens sont devenus des sociologues ; ils ont prétendu faire la science de la société. Il y a eu, à la fin du siècle dernier, une discussion que vous connaissez bien. Je prendrai deux personnages comme très représentatifs, Durkheim et Tarde, qui a enseigné ici même. Sur quoi donc se disputent-ils? C'est sur ce fait que je viens de vous rappeler et qui va nous embarrasser de plus en plus, sur l'individuel.

Durkheim répète toujours que les lois sociales dépendent de relations entre des caractères généraux, étendue du territoire, fertilité, fécondité de la population, que ce sont ces caractères généraux qui ont amené telle ou telle civilisation.

Alors arrive Tarde, avec son érudition et son esprit si fin, qui vous dit : « Mais pourquoi voulez-vous absolument oublier Louis XIV et Napoléon ? Est-ce que vous vous figurez que ces deux personnages n'ont rien fait dans l'histoire de la

France ? Est-ce que vous croyez que l'histoire d'aujourd'hui, nos lois, nos mœurs, notre conduite dépendent uniquement de l'étendue du territoire, de sa température et du nombre des habitants ? Est-ce que vous croyez que Louis XIV n'a pas fait beaucoup sur nous ? Et Napoléon ? Est-ce qu'il ne nous gêne pas encore, non seulement dans l'état d'esprit des Français, mais surtout dans l'opinion, la conduite des autres peuples vis-à-vis de nous ? Tout cela est de première importance. »

En somme, Tarde réclame le souci de l'individu et Durkheim supprime la considération de l'individu.

Il me semble que, d'une manière générale, l'opinion de Tarde se rapproche beaucoup plus des études historiques. Les études historiques, en somme, portent sur de grands personnages, sur le rôle de ces personnages, sur leurs inventions, sur leurs influences et elles décrivent l'individu beaucoup plus que les grandes relations sociales.

C'est cette réflexion sur le rôle de l'individuel qui, de nos jours, transforme un peu la conception scientifique de l'histoire.

Je vous renvoie alors au livre de M. Henri Berr dont je vous parlais. Sous le nom de *Synthèse historique*, il veut présenter une conception de l'histoire, qu'il a attaquée énormément, et qui n'est pas non plus la sociologie. Il attaque la sociologie en se plaçant au point de vue de Tarde : « Vous ne parlez pas assez des individus, il faut en tenir compte. » Et il se place au point de vue des hommes et de l'individu, et il découvre des choses merveilleuses. Il s'aperçoit tout d'un coup que l'histoire nous montre des croyances et que les hommes ont des croyances. Il découvre que les croyances peuvent passer d'un esprit à un autre et qu'il y a des influences suggestives. Il découvre que les hommes ont des passions et que la colère, l'amour, l'ambition peuvent faire quelque chose dans les événements de l'histoire. Alors il arrive à exposer une synthèse historique où il faut surtout — je pourrais vous citer des exemples de ce

genre — indiquer ces lois des sentiments, des passions, des croyances humaines ; c'est là ce qu'il développe le plus.

Beaucoup d'historiens qui ont lu les travaux de Berr et qui ont contribué à faire ce magnifique ouvrage qu'on appelle l'*Histoire de l'humanité,* restent embarrassés et prétendent qu'on ne sait pas très bien ce que l'auteur a voulu dire, qu'on ne comprend pas très bien ce que c'est.

Mais si, c'est assez facile à comprendre. En somme les historiens précédents comparaient l'histoire à la sociologie. M. Berr compare l'histoire à la psychologie. L'histoire, pour lui, devient une forme de la psychologie et rien d'autre, et en somme l'histoire permet d'étudier les raisonnements, les croyances, les sentiments, les passions, et si la psychologie a un caractère scientifique, l'histoire prend le même caractère scientifique.

Toutes ces réflexions sur l'histoire sociologique, sur l'histoire psychologique sont-elles bien indiscutables ? Est-ce que tout cela est bien précis ?

Aujourd'hui encore, on n'ose pas dire que les historiens rentrent dans les Facultés des sciences ; on n'est pas bien convaincu que l'histoire soit une science comme les autres. C'est qu'en effet il y a beaucoup à dire sur ce rapprochement et ces comparaisons. La sociologie est une science intéressante qui est à ses débuts, qui fournira plus tard des notions très importantes, mais la sociologie n'est pas de l'histoire. En somme, la sociologie tire de l'histoire, plus ou moins bien connue, quelques résultats, mais elle ne s'occupe pas du fait historique lui-même, et la grande preuve, c'est que la sociologie peut remplacer un fait par un autre sans aucune espèce d'hésitation, ce qu'un historien ne permettra jamais.

Dans la belle collection de Henri Berr, l'*Histoire de l'humanité,* je prends un exemple, le livre, très intéressant d'ailleurs, qui a pour titre : *Des clans aux empires.* C'est un livre de description de l'antique Egypte et de l'évolution de l'antique Egypte qui a amené peu à peu les empires égyptiens, les diffé-

rents empereurs de l'Egypte. Les deux derniers tiers sont profondément historiques. C'est l'histoire des empires égyptiens faite d'après des documents ; c'est une vraie histoire. Mais au commencement du volume, il y a un tiers où l'auteur est embarrassé, parce qu'il reconnaît qu'il n'y a pas beaucoup de documents historiques sur les premiers clans qui ont dû exister dans l'antique Egypte avant l'unification de l'Egypte, avant les empereurs, et bien tranquillement, il nous dit : « Mais qu'à cela ne tienne, il y a une description des clans qui est très bien faite par M. Lévy-Bruhl à propos des sauvages de l'Australie. Eh bien, cela ne fait rien, nous allons décrire les clans d'après les sauvages de l'Australie. »

Je veux bien. Admirons la description des sauvages de l'Australie ; c'est intéressant, c'est discutable aussi, mais est-ce de l'histoire, et de l'histoire de l'Egypte ?

Aucun historien n'acceptera cela. C'est de la philosophie ; c'est une vague sociologie, on peut dire qu'il y a un peu de psychologie, mais ce n'est pas de l'histoire. L'action de remplacer un fait par un autre, emprunté à d'autres pays, à d'autres individus, supprime le caractère historique.

La science, au contraire, ne tient pas compte du fait.

Tout à l'heure, je vous disais en plaisantant que la lampe de Galilée a disparu, la lampe n'existe plus, mais la loi existe tout de même et elle se vérifiie avec d'autres lampes, avec un fil à plomb ou avec n'importe quoi : le fait n'existe pas. Mais dans l'histoire, le fait existe, et c'est le fait qui a de la vérité et que vous ne pouvez pas supprimer ainsi d'une manière absolument arbitraire.

Mais un autre caractère dans la science, c'est qu'elle est présente, qu'elle aboutit toujours au présent. Vous savez même que c'est tout justement une des choses dont les savants sont très fiers. Elle aboutit à des faits présents et, en somme, il ne

s'agit que de choses présentes. Les rapports de la chute des corps, les lois de l'électricité, de la chimie existent aujourd'hui, sont des faits présents.

Songez donc à un historien qui vous décrit l'histoire de l'Egypte ancienne. Si vous lui dites que ces empereurs égyptiens existent aujourd'hui, il va s'indigner : « Laissez l'Egypte d'aujourd'hui. Je parle d'autre chose. L'Egypte ancienne, il y a six mille ou sept mille ans, n'est pas l'Egypte d'aujourd'hui. Peu m'importe ce qui existe aujourd'hui ; je ne suis pas dans le présent, je suis dans le passé et ma vérité est une vérité du passé. » Mais c'est la négation de la science que tout cela. L'importance donnée au fait, au passé, la vérité qui sort du présent pour aller dans le passé, c'est tout à fait autre chose que la science ; nous sommes à l'antipode, et, en somme, est-ce que vous allez construire les sciences avec les procédés de l'histoire ? Est-ce que la sociologie se fera avec les procédés de l'histoire et les enquêtes sur les documents, les papyrus ? Mais non, la sociologie se fera avec des documents sur les peuples contemporains et sur l'évolution de ces peuples. Les phénomènes du passé n'interviendront que comme preuves accessoires, et vraiment, est-ce que la psychologie de M. Berr est une psychologie scientifique, et faut-il tout ce travail d'érudition pour aboutir à découvrir que l'humanité est suggestible et qu'il y a des croyances ? C'est enfantin. Il suffira du premier examen venu d'un individu d'aujourd'hui, bien portant ou malade, pour avoir bien plus de renseignements et bien plus de notions psychologiques.

Cette psychologie faite avec les procédés de l'histoire sera toujours toute petite, restreinte et, au fond, sans grande valeur. La psychologie historique sera une conséquence de la psychologie actuelle et n'en sera pas le point de départ. Vous voyez donc pourquoi les savants repoussent l'histoire et disent : « Ce n'est pas de notre domaine. »

Il y a quelque chose de particulier dans l'histoire, et ce quelque chose de particulier, si je ne me trompe, c'est précisé-

ment ce que tous ces théoriciens essaient de supprimer. Il y a dans l'histoire un ensemble de descriptions, de détails que les grands historiens n'aiment pas beaucoup mais dont ils remplissent leurs livres ; ce sont les anecdotes, les détails particuliers. En somme, des écrivains comme ceux du XIXe siècle se donnent un mal énorme pour reconstituer la conduite d'un personnage de l'antiquité ; on essaie de découvrir ce que c'était que César, on reconstitue César et on se donne une peine énorme pour savoir ce qu'il a exactement fait et dit. C'est un travail spécial, on le méprise aujourd'hui. La preuve, ce sont les noms qu'on emploie pour désigner cette sorte d'histoire. Dans le livre de M. Berr, on l'appelle histoire événementielle ; c'est un mot bien mauvais. On l'appelle encore histoire des événements, ce que j'aime mieux, c'est un mot perpétuellement employé ; ou encore histoire historisante, histoire qui fait de l'histoire. J'aime beaucoup le terme histoire historisante ; il est juste ; c'est de l'histoire qui ne cherche qu'à être de l'histoire.

On cherche à supprimer de tous les côtés l'histoire historisante ; on proteste contre elle. Mais vous voyez tous les jours des livres d'histoire sur tel ou tel personnage, sur sa vie, son enfance ; vous voyez même des livres d'histoire sur des personnages insignifiants. Est-ce qu'on n'a pas fait des travaux sur le livre de comptes d'un bourgeois au XVIIIe siècle, sur les dépenses qu'il faisait pour son déjeuner et son dîner ou pour son costume ? On a accumulé tous ces petits faits. Il y a là, si je ne me trompe, le caractère essentiel de l'histoire ; on a beau le mépriser, c'est le caractère qui se développera, c'est le fond de l'histoire. L'histoire c'est la résurrection du passé, c'est le rétablissement par des procédés artificiels quelconques de ce qui a été. C'est la transformation du souvenir en nouvelle réalité. La vérité historique que tout le monde ne sent pas, c'est la vérité d'un fait passé, c'est le fait que cela a existé dans le passé.

Cette déclaration qu'on nous dit de tous les côtés, la

vérité historique dans le passé, est au fond très remarquable au point de vue de notre étude psychologique sur la mémoire, elle a des conséquences extrêmement graves.

Si je ne me trompe, elle transforme la conception du temps, elle lui supprime quelque chose. Nous ne craignons pas de nous contredire et d'ailleurs, nous avons toujours une échappatoire, c'est de nous dire : « Ce n'est pas moi qui me contredis, c'est l'humanité qui a changé, elle a traversé une série d'idées, de croyances. Il n'y a qu'une seule erreur, c'est de croire à quelque chose d'éternel. Tout passe, tout change ; il n'y a pas d'idée de la raison qui soit stable. Les idées qui ont été vraies à une époque ne le sont pas à une autre. »

Eh bien, sur la conception du temps, les idées changent et sont en train de changer. Nous avons insisté longuement pour vous dire : « Le présent seul est réel, le passé récent perd de la réalité, le passé lointain n'a plus de réel ». C'est le point de vue qui a rempli les siècles précédents, qui aujourd'hui encore remplit les hommes du degré moyen. C'est le point de vue auquel nous sommes forcés de nous placer quand nous avons des formules de mémoire ordinaire. L'histoire est en train de révolutionner cela, elle invente une vérité dans le passé, elle donne dans le passé de la réalité à un fait.

On vous répondra que c'est impossible, que c'est ridicule. Il y a sur ce point plusieurs objections. On dira par exemple : « Vous allez aboutir à des descriptions interminables ». C'est le reproche que nous avons toujours envie de faire aux historiens historisants. Ils nous décrivent le costume d'une dame à telle époque, mais ils n'en finiront pas ; ils découvriront à chaque instant une pièce nouvelle du cotume. S'ils veulent décrire les dépenses de tous les bourgeois et de tous les ouvriers en remontant jusqu'aux sauvages, que de volumes interminables ! Cette description cependant est limitée par l'esprit historique et par la vérité historique. Il ne s'agit pas d'une description fantaisiste qui elle, serait interminable ; il s'agit de res-

susciter certains êtres et cela est assez difficile. Beaucoup de ces prétendues résurrections vont tomber. Ce qu'il restera d'exact du passé, ce sera souvent très peu de chose.

On nous répond quelque chose de très embarrassant et de très grave et nous n'osons pas y faire d'objection, car il s'agit là de rêverie plutôt que de vérité scientifique. On nous répond : « Cette description donnée au passé, cette réalité donnée au passé ne sert absolument à rien. Or, toute espèce de conduite humaine est une conduite pratique. Vous savez que le pragmatisme règne de plus en plus dans les interprétations des idées des hommes, et le pragmatisme demande que les choses soient réelles présentement. A quoi cela sert-il qu'elles soient réelles dans le passé ? Reportez-vous à l'ouvrage de William James sur le pragmatisme et sur la conception de l'histoire. Il a un ton singulièrement méprisant. Par exemple, il pose cette question : « Faut-il dire que César a existé ou bien faut-il dire qu'il n'a pas existé ? » Et James répond tranquillement : « Au fond, cela m'est absolument égal. Vous pouvez dire l'un ou l'autre, seulement je vous avertis que si vous dites qu'il n'a pas existé, actuellement vous vous ferez refuser aux examens ; mais c'est tout ; cela n'a pas d'autre importance ». La vérité historique est une autre conception et soutient que cette existence de César, d'Annibal, de tel ou tel personnage à une époque a de l'importance.

Comment peut-on comprendre cela ?

C'est une affirmation, une foi des historiens. Essayons de nous la représenter, représentation imaginaire qui se vérifiera plus tard, dans des siècles, je le crois.

Les descriptions minutieuses d'un fait ne nous paraissent pas étonnantes dans certains cas.

Dans la géographie, il y a des descriptions générales, des cartes générales de la France tout entière, mais il y a des descriptions particulières et minutieuses d'un tout petit endroit qui, en lui-même, n'a aucune importance. Reportez-vous à l'admirable vallée de Chamonix ; regardez les guides ou les cartes

régionales. On va nous raconter que si vous montez la montagne jusqu'en face, si vous arrivez au plan des Aiguilles, il y a un certain endroit, à la croisée des deux chemins, où vous trouverez un petit chalet qui vend du lait et de la bière. C'est bien ridicule d'écrire cela, c'est absurde car, au fond, quelle importance cela a-t-il dans le vaste univers ? Cependant, ce n'est pas tout à fait idiot car, en somme, quand vous allez vous promener dans cette belle route du plan des Aiguilles qui est assez longue, depuis la mer de Glace, vous êtes fatigué et vous n'êtes pas fâchés de savoir qu'en faisant un détour de quelques mètres, vous trouverez un endroit pour vous reposer et pour boire de la bière.

La description minutieuse a de l'importance, lorsque vous imaginez que vous pourrez vous trouver en présence d'un événement. Le grand défaut du passé jusqu'à présent, c'est que nous ne pouvons pas nous trouver en face de lui, c'est que le temps est irréversible et que nous ne remonterons jamais en arrière.

Si vous admettez cela comme principe, eh bien, James a raison, l'existence de César n'a pas d'importance. Mais si par hasard, avec un rêve un peu fantastique, vous disiez : « Cette irréversibilité du temps, c'est une hypothèse philosophique, c'est une conception qui résulte de nos organes des sens ; elle résulte de l'organisation des mouvements de nos membres, mais elle n'est pas une nécessité, il n'y a pas de nécessité logique. Pourquoi dites-vous que le temps est irréversible ? Peut-être n'est-il pas impossible d'y retourner ?

Vous connaissez le roman de Wells : « *La machine à remonter le temps* ». Il imagine qu'il peut remonter au XVI[e] siècle. Je serais plus ambitieux et je crois qu'il arrivera une époque où les promenades dans le passé ne seront pas absurdes. On commencera par aller dans la Lune, dans Vénus et Mars, c'est plus rapide. Mais plus tard, il n'est pas impos-

sible que la conception du temps ne change et que nous puissions nous transporter dans le passé.

Mais alors, avec cette imagination, la réalité du passé devient importante. La description de l'existence de César et du costume qu'on avait et de la façon dont on mangeait devient intéressante. N'y a-t-il pas au fond de l'esprit des historiens le germe d'une pareille rêverie ? N'y a-t-il pas, dans l'esprit des historiens, la pensée que le passé est une réalité, qu'on pourra par conséquent y aller, comme dans le présent, et ils vous en préparent le chemin. En tous les cas, c'est le germe d'une nouvelle conception du temps. Le temps n'est plus seulement conservateur de la loi ; le temps devient conservateur de l'évènement, il devient conservateur de l'individu lui-même.

La conception de l'histoire comme science supprime quelque chose de formidable dans la réalité. Elle supprime l'individu. Chacun de nous est une réalité particulière distincte des autres, un individu isolé et qui ne ressemble pas à son voisin. Si vous n'admettez comme réalité que ce qui est général, vous supprimez tous les individus.

Les religions ont eu autrefois une conception plus profonde quand elles ont dit : « Il ne tombe pas un cheveu de votre tête sans que ce soit inscrit quelque part et sans que l'on en tienne compte ».

La nouvelle conception de l'histoire réhabilite le passé et donne une existence à l'individu.

1er mars 1928.

XXIII. Le progrès.

Mesdames,

Messieurs,

NOS réflexions précédentes sur le temps conservateur et sur l'histoire nous amènent nécessairement à la considération d'une idée nouvelle qui est la notion du progrès.

Le progrès dans l'histoire et le progrès dans le temps : Ce titre d'une leçon de psychologie peut vous étonner, et l'on se demande si ce n'est pas là plutôt un problème d'histoire, de science sociale, un problème de philosophie générale ou de morale.

Il me semble qu'au début des sciences psychologiques, on a beaucoup restreint le domaine de la psychologie, par un désir immodéré de la présenter comme scientifique et de la rapprocher des sciences physiologiques. Pendant longtemps, on n'a appelé psychologie que des considérations sur des actes très élémentaires des animaux inférieurs, des actes que l'on pouvait rattacher directement au système nerveux et aux réflexes. C'était peut-être juste au début, d'autant plus que cela donnait plus de confiance dans le caractère scientifique de la psychologie, mais

au point de vue général, c'est une erreur. La psychologie s'occupe de la conduite des hommes. Ce n'est pas uniquement la science des réflexes, c'est la science de la conduite en général.

Les actions qui nous intéressent aujourd'hui, qui préoccupent le médecin quand il s'agit des maladies mentales, ne sont pas des réflexes élémentaires ; si vous résumez la psychologie dans l'étude de ces réflexes élémentaires, vous aboutirez à une étude psychologique qui ne sert aujourd'hui absolument à rien. Il faut que la psychologie soit beaucoup plus ambitieuse. Elle s'occupe des actions des hommes quelles que soient ces actions, dans tous les domaines, mêmes les plus élevés. Dans le domaine des arts comme dans le domaine des sciences morales, il y a des actions et par conséquent, il y a une psychologie de la morale comme il y a une psychologie de la religion ; il y a une psychologie de la logique elle-même comme il y a une psychologie de la philosophie et je dirai même une psychologie des psychologues.

Or, il n'y a pas de notion aujourd'hui plus importante, plus fondamentale, pour comprendre le temps et les problèmes de l'évolution qui aujourd'hui sont si graves, que la notion générale de progrès qui s'est peu à peu développée. Cette notion du progrès n'est pas indépendante de la conduite des hommes. Toute notion, toute idée, n'est qu'une expression verbale d'une certaine conduite, et, du moment que nous parlons de progrès, c'est d'abord que nous croyons au progrès et c'est ensuite que nous faisons quelque chose pour le progrès. Il y a une conduite du progrès sans laquelle il n'y aurait pas d'idée de progrès.

La première remarque que nous puissions faire à propos de cette conduite du progrès, c'est qu'elle est relativement récente. Il ne faut pas se figurer que l'humanité a toujours été pareille, dans tous les temps. Il n'y aurait pas eu de progrès précisément, si l'humanité était toujours restée la même. Il y a des époques où la notion du progrès n'existait guère ; elle n'est apparue que tardivement. Voyez à ce propos un livre un peu gé-

néral d'ailleurs et plutôt littéraire, l'ouvrage amusant de M. Jean Finot qui a pour titre : « *Progrès et Bonheur* », titre bien alléchant, publié en 1914. Au tome II, vous verrez dans ce livre de M. Finot qui est un livre populaire, une évolution historique des idées de progrès, et l'auteur nous fait remarquer que, pendant très longtemps, les peuples antiques n'avaient aucune notion relative au progrès. Ils admettaient l'état actuel, ils ne comparaient pas leur état à celui de leurs prédécesseurs ni à celui de leurs successeurs.

Il y a à cela une excellente raison, c'est que, pour faire une pareille comparaison, il fallait un développement particulier de la mémoire et surtout des sciences historiques. La notion de progrès est une conséquence de l'histoire, elle sort des sciences historiques et, quand les sciences historiques étaient très peu développées et peu aimées, comme je vous le disais dernièrement, la notion du progrès n'existait guère. Sans doute, on trouvera dans l'Antiquité — il me semble que M. Finot ne le cite pas suffisamment — des personnages qui ont le sentiment du progrès. Un des plus curieux, c'est le grand poète Lucrèce. On trouve de tout dans Lucrèce, n'importe quoi. Dernièrement, dans une conférence très intéressante, M. Perrin, le grand professeur de physique de la Sorbonne, faisait remarquer que l'on trouve dans Lucrèce la théorie du mouvement brownien, ce mouvement des particules que l'on regarde au microscope et que Lucrèce avait déjà deviné. Il avait deviné également la notion de progrès et d'évolution, ce qui est un peu exceptionnel dans son temps.

Au moyen âge, vous trouvez des personnages qui ont un peu l'idée de progrès. Dans l'école franciscaine de Saint-Bonaventure, on trouve des notions du progrès. M. Finot cite des individus que je ne connais guère : David de Dinant, d'Amaury de Chartres, et l'abbé Joachim au XIe siècle, qui paraissent déjà inventer l'idée de progrès et y croire.

En somme, l'idée de progrès commence, mais combien

timidement, à la Renaissance, avec les travaux de Galilée, avec les livres de Rabelais surtout, dans l'Abbaye de Thélème, avec Montaigne, plus tard ; elle se développe au XVIIe siècle chez quelques esprits, mais pas partout. On trouve des idées de progrès dans Machiavel, dans Pascal, dans Descartes, dans Spinoza, surtout dans Locke et dans Leibnitz, ce qui est déjà beaucoup plus tardif. L'idée de progrès est encore individuelle. Elle existe chez quelques esprits.

Il faut arriver incontestablement au XVIIIe siècle pour voir une éclosion de l'idée de progrès, une croyance presque mystique dans le progrès des populations, dans le progrès des peuples. C'est d'ailleurs ce qui a amené la Révolution française et toute espèce de conceptions politiques et sociales.

Le progrès se présente au début sous une forme relativement simple. Il est extrêmement mêlé de sentiments. Le mot progrès est assimilé au mot bonheur. En somme quand on parle de progrès plus grand dans l'humanité on parle de bonheur plus grand dans l'individu et d'extension du bonheur à un plus grand nombre d'individus. A mesure que l'on parle de ce bonheur de plus en plus grand, se forment des croyances sur le bonheur. Le XVIIIe siècle est rempli de croyances enthousiastes sur le bonheur général que va amener la révolution, et ce mysticisme social s'est conservé et existe encore dans bien des époques et dans bien des écoles.

Mais il y a plus que la croyance mystique à la valeur du progrès. Il y a des conduites relativement au progrès. On commence à admettre des relations des hommes entre eux qui ne sont pas les mêmes qu'autrefois. Je voudrais vous signaler à ce propos un exemple ; c'est la conduite relative à ce personnage à la fois mystérieux et bizarre qu'on appelle l'homme de génie.

Rendons-nous bien compte qu'autrefois, chez les peuples primitifs, l'homme de génie a tout ce qu'il faut pour être antipathique ; il est détesté et il mérite de l'être. C'est un person-

nage répulsif pour une raison générale, c'est que nous sommes tous des paresseux, que la loi du moindre effort gouverne l'esprit, et que l'homme de génie nous fatigue. Il nous fatigue de toutes les manières. D'abord parce qu'il est différent de nous ; or, il n'y a rien d'aussi pénible que les individus différents ; nous aimons la conformité, nous voulons que tout le monde soit pareil ; c'est beaucoup plus simple et on sait comment se conduire vis-à-vis des gens. L'homme de génie est différent ; dans toutes les religions, c'est un hérétique. Quelle est la conduite des hommes primitifs et des religions primitives vis-à-vis de l'hérétique ? C'est toujours de le redouter, de le détester et de le supprimer le plus vite possible. Il est gênant parce qu'il est différent. On ne se demande pas si cette différence ne recouvre pas des qualités, ne sera pas précieuse ; on trouve ce personnage insupportable.

Ce caractère général de la différence dans l'homme de génie peut se présenter sous toutes les formes possibles. Au point de vue intellectuel, l'homme de génie est particulièrement gênant dans une civilisation quelconque, précisément parce que nous ne pouvons pas le classer. Notre bonheur, vous le savez bien, c'est de classer les hommes comme nous classons des papiers. Il faut que nous puissions classer nettement l'employé de commerce, le directeur d'usine, le médecin, l'industriel. Nous éprouvons à un haut degré ce besoin de classer les gens, vis-à-vis d'une personne qu'on nous présente. Cette personne, est-ce un ingénieur, un médecin, un vieux rentier qui ne fait rien ? Quel est-il ?

Pourquoi une pareille question ? C'est parce que cela gouverne notre conduite vis-à-vis de lui. Nous avons des conduites systématisées vis-à-vis du riche, du pauvre, de celui qui est jeune, de celui qui est vieux, vis-à-vis de l'industriel, du commerçant, du ministre. On nous présente quelqu'un : nous le verrons peut-être encore l'année prochaine. Nous avons besoin

de savoir comment il faut le saluer, s'il faut le mettre au-dessus ou au-dessous de nous, avoir confiance ou défiance.

Or, une des choses les plus ennuyeuses dans l'homme de génie, c'est qu'il n'est pas facile à classer, précisément parce que c'est un homme différent des autres, qu'il ne rentre dans aucune catégorie. Voyez donc la bizarre situation qu'a eue en France notre grand Pasteur. Pasteur était l'homme le plus ennuyeux du monde a l'époque ou il a vécu. Pourquoi ? Parce qu'il est classé dans l'esprit de tous comme professeur de chimie. Eh bien, un professeur de chimie s'occupe de chimie, c'est entendu, c'est là ce qu'il doit faire. Si Pasteur analyse un corps chimique, on lui dira : « C'est très bien », on lui fera des compliments. Mais, quel drôle d'homme ! Le voilà qui s'occupe des moutons qui ont le charbon. C'est insupportable. C'est un homme qui s'occupe de ce qui ne le regarde pas. Peu après, le voici qui se mêle de donner des conseils aux chirurgiens sur leurs pansements. Reportez-vous aux discussions de l'Académie de Médecine et aux insultes que lui adresse par exemple le professeur Peter à ce moment. Le fond de ces discussions est toujours le même : « Mais vous n'êtes pas un médecin. De quoi vous occupez-vous ? Vous parlez de ce qui ne vous regarde pas. Je ne sais pas ce que vous êtes, je ne peux pas vous classer ».

Cette difficulté du classement est une des choses qui embarrassent le plus les esprits et qui aident par conséquent à rendre l'homme de génie antipathique. Je ne crois pas me tromper en disant que, pendant des siècles, il a été antipathique. Il a joué son rôle, heureusement, sans le savoir et souvent sans que les autres le sachent davantage. Mais on ne l'aimait pas, on ne le favorisait pas. On était disposé à se moquer de lui, quand on ne le détruisait pas.

Est-ce que nous avons aujourd'hui absolument les mêmes sentiments ?

Evidemment non. Il y a une différence. Oh ! elle n'est pas bien grande, pas complète ; nous avons encore du mal à

classer l'homme de génie et à nous conduire vis-à-vis de lui. Nous avons encore beaucoup de peine à tolérer les irréguliers, ceux qui sont en marge d'une étude, d'une science, d'une industrie, mais enfin, nous les tolérons, nous les respectons, parce que nous avons une sorte d'indulgence vis-à-vis d'eux. Cela se résume toujours en ces termes : « On ne sait pas ce qu'il en sortira, peut-être du bien, peut-être du mal ; il faut le laisser faire ». Evidemment, on n'aime pas toujours l'homme de génie, on lui crée bien des embarras, mais on ne s'oppose pas et on le laisse publier des livres absurdes qu'on ne comprend pas. Il y en a trop aujourd'hui de ces livres, une partie sera éliminée peu à peu, mais nous ne savons pas d'avance laquelle, et on respecte un peu l'homme de génie, on a forcé même les groupements sévères les plus orthodoxes à ne pas brûler les hérétiques ; ils ont eu du mal à s'habituer à cette discipline, mais enfin, il a fallu que les religions même se résignassent à cela : « Laissez donc les hérétiques tranquilles, ils feront ce qu'ils voudront. Ils ont peut-être tort, c'est possible, mais on le verra plus tard. Pour le moment, laissez-les dire ». Et presque toutes les religions ont accepté cela et on laisse les dissidents faire ce qu'ils veulent. En soi-même, on croit bien qu'ils seront brûlés plus tard, mais dans l'enfer seulement, ce qui est beaucoup moins dangereux. On les laisse tranquilles.

Mais bien mieux, si vous faites attention, nous avons quelques petites conduites favorables à l'homme de génie et à l'hérétique. Nous ne nous opposons pas à l'originalité des enfants. Dans les écoles artistiques, il y a des maîtres qui vous diront : « Il ne faut pas imposer aux enfants des règles trop précises dans les arts, il faut les laisser un peu faire ce qu'ils veulent. Si nous leur imposons des règles précises, nous risquons de détruire leur originalité. Laissez-les être originaux. Cela vous paraît très laid ? Nous verrons plus tard. » Et vous voyez aujourd'hui toutes les bizarreries qu'on laisse s'étaler, qu'on n'arrête pas tout de suite. Nous favorisons donc le développe-

ment de l'originalité et, bien mieux, nous avons presque des institutions pour les rechercher.

Il y a quelques années — le temps a déjà passé vite — pendant la guerre, nous étudiions des sujets du même genre. Je vous signalais un fait psychologique de la guerre qui est bien étrange. On avait institué un ministère particulier qu'on appelait le Ministère des Inventions. Quelle drôle d'idée ! Faire un ministère des choses qui ne sont pas admises, des choses qui sont nouvelles et qui sont peut-être mauvaises ! Le ministère, c'est l'administration suivant des règles classiques. Le ministère applique des découvertes répandues et universelles. Un ministère pour les inventions ! On l'a fait cependant et il a rendu quelques services.

Vous voyez donc que nous avons peu à peu adopté une conduite de l'invention, une conduite de l'originalité et du progrès. Cela a succédé au XVIII[e] siècle, qui en avait eu le rêve et l'imagination, à mesure que ces conduites et ces croyances sur le progrès se répandaient. Je ne crois pas qu'elles soient aujourd'hui très répandues, pas plus que les esprits historiques, pas plus que la vérité historique.

A mesure que ces idées se développaient, la conception même du progrès a changé et est devenue un peu plus nette.

Je crois qu'aujourd'hui, nous pouvons lui donner une forme à peu près psychologique. Primitivement le progrès, pour saint Bonaventure par exemple, et pour Rabelais surtout, était déterminé, défini par le bonheur, bonheur plus grand pour l'individu et plus répandu pour les différents hommes.

Cette conception du bonheur est un mauvais criterium. Le bonheur est excessivement variable suivant les sentiments des gens. Il y a des gens qui ont des joies absurdes, des joies pathologiques. Vous ne pouvez pas dire que le bonheur précise une nature d'action, une conduite d'où vient le bonheur. Le bonheur, comme nous l'avons étudié ici-même, vient de la joie qui est une conduite de triomphe. Le sentiment de joie se déve-

loppe quand nous avons terminé une action et quand cette action est réussie. C'est une réaction du succès. Par conséquent, il y a une question d'action. Comment pouvons-nous considérer le progrès dans l'action ?

L'action elle-même a pour origine la modification du monde extérieur. C'est une réaction qui nous permet de vivre ; mais les premières actions ont un caractère bien risible : elles sont très peu visibles, elles sont petites par rapport au vaste univers qui nous environne ; elles agissent à la périphérie du corps. Leur point de départ est une excitation cutanée. Leur conséquence, c'est une contraction des muscles sous-jacents à la peau, qui écarte ou qui rapproche les parties du corps de l'objet. C'est une action petite dans l'espace ; en outre elle est petite dans le temps. Les actions élémentaires, les réflexes sont tout petits, ils durent très peu de temps, ils sont brefs.

A mesure que vous voyez l'action se compliquer, elle prend un caractère nouveau. Les actions perceptives, ces actions que le physiologiste Sherrington rattache à ce qu'il appelle les réflexes lointains, les actions qui ont un point de départ visuel, auditif ou même olfactif, s'étendent plus loin, parce que leur point de départ vient de l'extérieur et d'assez loin, et parce qu'elles déterminent des déplacements du corps. Nous ne restons pas sur place, nous allons plus loin ; l'action est plus étendue dans l'espace. Elle devient en même temps plus longue ; toute espèce d'action perceptive dure un certain temps. Le chien court après le lièvre pendant un certain temps. Ce n'est pas identique au réflexe de grattage de Sherrington qui se fait sur la peau d'une manière rapide ; c'est déjà beaucoup plus long.

Il me semble que si l'on examine la suite des actes, on voit ce caractère se développer de plus en plus. Quel est donc, au fond, l'élément essentiel de l'action sociale et pourquoi sommes-nous des individus sociaux ? Qu'est-ce qui caractérise une action sociale ?

C'est qu'une action sociale a un point de départ senso-

riel beaucoup plus lointain qu'une action perceptive. Un de mes amis peut se trouver loin de moi, en Amérique, il peut m'envoyer une dépêche en me disant : « Il se passe ceci ou cela. » Et voici que, grâce à un ami placé très loin, je puis avoir une réaction à un phénomène qui ne se passe pas du tout à la portée de mes sens.

Ajoutez à cela le mécanisme de l'ordre. Nous pouvons ne pas agir nous-mêmes mais donner des ordres, par exemple à un banquier de New-York. Cet ordre va me permettre non seulement de percevoir ce qui se passe, mais de réagir à une distance énorme. Grâce à la société, l'acte s'étend dans l'espace, il s'étend très loin, il devient beaucoup plus fort.

Toutes les découvertes scientifiques sont du même genre. Les découvertes scientifiques de la lettre, de la conversation, du télégraphe, du téléphone, toutes ces découvertes de radiophonie étendent notre action, et bientôt, si cela continue, on l'étendra aux astres.

Une notion plus délicate et qui me paraît plus importante, et qui prendra de l'importance plus tard, c'est l'étendue dans le temps. La mémoire nous permet de réagir à des phénomènes qui sont passés, qui sont disparus, à des signaux déjà perdus. Cette réaction n'existait pas du tout au commencement, car, au commencement, l'action dépendait du présent, était limitée au présent et ne pouvait agir que sur lui. Nous avons eu ensuite des perceptions relatives au passé, d'abord très vagues, très petites. Vous savez que le passé a commencé par nous paraître inutile, détruit, absent, n'existant plus. Puis ce passé prend de la consistance, avec le développement de l'histoire. Nous avons maintenant une préoccupation du passé, une préoccupation plus lointaine. Je crois que l'action se développe encore, elle grandit. Les premiers hommes agissaient pour l'instant présent, immédiat, et puis, peu à peu, ils ont agi pour demain. A chaque instant, aujourd'hui, nous prenons des rendez-vous, nous inscrivons une action que nous ferons demain, nous pré-

parons le lendemain. Puis nous arrivons à préparer la semaine. Un homme intelligent n'est pas comme un débile mental, réduit à un présent très court. Nous étendons le présent à un ou plusieurs mois et même une année ; c'est le maximum. Nous ne préparons guère plus loin.

Je disais toujours qu'une idée des plus consolantes sur la mort consiste à se représenter la mort — la mort personnelle, non pas celle des autres sur laquelle on a une conduite très différente — et cela quelque âge que nous ayons : ne placer la mort que dans dix ans. C'est toujours se représenter la mort, mais très tranquillement, car nous ne préparons guère d'actions après dix ans ; c'est comme si on supprimait la mort.

Nous étendons donc un peu l'action dans le temps. C'est difficile à comprendre. Nous pouvons nous le représenter par la comparaison avec l'espace.

Nous sommes ici à cette table, mais nous pouvons envoyer un objet que nous jetterons à un endroit où nous ne sommes pas et cet objet aurait de l'action, il pourrait blesser quelqu'un à une distance assez grande. Les fusils, les canons ont permis d'agir à distance dans l'espace. Nous agissons à distance dans le temps. Nous préparons des solutions qui vont modifier la fortune, qui vont modifier l'industrie des hommes dans quelques années. Le temps futur ne devient pas vide ; le temps futur se peuple. Il ne contient pas tout comme le présent : le temps qui existera dans un an ne nous contient pas, nous n'y sommes pas encore, il est vide de nous, mais il n'est pas complètement vide. Si une baguette magique nous transportait dans dix ans, nous ne trouverions pas les hommes, mais les œuvres des hommes, il y aurait des projectiles qu'ils ont lancés à ces distances-là.

L'étendue plus grande de l'action dans l'espace et dans le temps est un des caractères de la puissance humaine, et cette puissance plus grande nous rassure. Nous nous figurons qu'elle nous procurera des triomphes, ce qui est possible, et que ces

triomphes seront pour nous des joies et des bonheurs. C'est une traduction en langage psychologique contemporain de l'ancienne idée du progrès par le bonheur.

Il n'en est pas moins vrai que cette idée du progrès que j'essaie de vous représenter est une idée bien bizarre, une idée dont on n'analysera jamais assez la profonde obscurité.

Cette idée du progrès est en contradiction formelle avec tout ce que nous savons déjà, avec notre manière de vivre, de raisonner, mais — ce qui est bien plus grave — elle est en contradiction avec ce que nous appelons la science. Elle est en opposition avec le déterminisme et c'est une des raisons principales pour laquelle je vous répète à chaque instant : « Le positivisme d'Auguste Comte a été une grande erreur en ce qu'il a voulu stabiliser l'évolution de l'esprit humain, en ce qu'il a considéré la science non pas comme un terme passager, mais comme une limite de l'esprit, au delà de laquelle il n'y aurait rien ».

L'idée de progrès contient une foule de caractères en opposition avec nos habitudes. Par exemple, l'idée de progrès nécessite un changement, une nouveauté absolue, une chose qui n'existait pas. En somme, le voyage que nous ferions dans le passé, quand je vous rappelais le roman de Wells, si jamais il se réalise — et à mon avis il se réalisera dans quelques siècles — ce sera une chose qui n'existait pas du tout, qui n'existait aucunement, et bien plus, que la science ne permettait pas de concevoir : Le passé était détruit, le passé était le néant. Comment voulez-vous aller vous y promener quand il n'existe rien ? C'est une contradiction.

Il en est de même de toutes les idées du progrès. Reportez-vous au mot de Meyerson qui, malgré son caractère désespérant, est une idée très juste de la conception scientifique : Le but de la science, c'est l'identité, c'est de montrer qu'un phénomène nouveau est identique à un phénomène passé. Le

progrès, au contraire, suppose la nouveauté, l'irrégularité, le changement.

Une foule de caractères dépendent de celui-là. Le progrès ne peut pas être général, nous ne l'avons jamais vu être général, il est toujours individuel, isolé. Nous revenons à la considération de ce fait dont je vous parlais dans la dernière leçon : l'importance de l'individuel.

Je voudrais vous raconter une discussion philosophique qui a eu de l'importance au XVIIIe siècle, à propos du fait individuel. Vous trouverez cela dans *les Fondements de nos connaissances,* de Cournot, en 1850-1851. L'auteur pose une question à laquelle il n'ose pas beaucoup répondre, mais enfin qu'il pose aux esprits de son temps. Il leur dit : Faisons, si voulez, une supposition tout à fait imaginaire. Supposons qu'à une époque du passé, n'importe laquelle (il signale 1572, mais on peut imaginer des centaines de siècles auparavant), supposons qu'un jour est apparue une étoile extraordinaire, tout à fait extravagante, d'une dimension colossale, d'une couleur bizarre, moitié rouge, moitié verte, qui éclaire la terre d'une manière inattendue, qui n'a jamais existé auparavant. Supposons que cette étoile aille se promener dans le ciel avec une marche très bizarre, et que cette absurdité ait duré quelques jours ou même quelques mois. Admettez, toujours dans ma supposition, que l'étoile ait disparu complètement, sans laisser aucune espèce de trace. Les phénomènes qu'elle avait provoqués, l'éclairage bizarre de la terre, se sont évanouis. Leurs conséquences, qui avaient pu durer quelque années, ont disparu. Admettons qu'il ne reste rien du tout de cette étole. « Eh bien ! demanderons-nous, serait-il intéressant pour les astronomes et pour les hommes, de connaître cette étoile ? Est-ce que vous croyez que cela vaudrait la peine de faire des études et, si vous en aviez le moyen, de découvrir quelle était cette étoile, sa place, sa marche, sa position par rapport au ciel. Le feriez-vous si vous le pouviez ? » L'auteur

n'ose guère répondre ; il reste embarrassé malgré qu'il ait une tendance à dire « oui ».

Il y a aujourd'hui deux écoles par rapport à l'étoile de Cournot. Les vrais savants, les savants positivistes de l'école d'Auguste Comte répondront : « Quelle plaisanterie ! Votre étoile est absurde, elle n'existe pas ; si elle avait existé, elle aurait des conséquences. Vous supposez qu'elle n'en a pas. Par conséquent, si elle n'a pas de conséquences, elle ne m'intéresse pas. Si, il y a un million d'années, il y a eu dans le ciel n'importe quoi, si cela n'a pas de conséquences aujourd'hui, n'en parlons pas, restons dans l'ignorance absolue, ne nous en occupons pas. »

Je crois et j'espère qu'aujourd'hui, il y aura des hommes, avec l'esprit historique, qui répondront tout à fait autre chose : « Mais pas du tout. Connaître cette étoile parce qu'elle a existé, parce qu'elle a été importante, parce qu'elle a joué momentanément un rôle de premier ordre, c'est très grave pour nous ; je ne sais pas ce qui en résultera, mais enfin je voudrais la connaître et je la chercherai ». Vous voyez donc l'esprit historique et l'esprit de progrès qui donnent de l'importance à l'individuel, au fait exceptionnel et par conséquent au fait du hasard.

Nous en revenons à l'admiration pour le hasard et, j'ai peut-être tort d'en parler, à l'admiration pour la liberté.

La conception de liberté et de contingence qui est précisément une conception qu'on croyait détruite par le déterminisme et par le positivisme, renaît de ses cendres, nous la voyons réapparaître dans des actions inattendues que l'on recherche. Ne disons-nous pas tous les jours : La croyance au progrès nous oblige à attendre l'inattendu. Il peut arriver demain dans les sciences des choses extravagantes. Il a fallu nous habituer à l'éclairage avec la lampe à huile, puis avec la lampe au pétrole, puis avec la lampe électrique. Eh bien, nous sommes résignés, cela nous est égal. On nous éclairera avec n'importe

quoi. Il se peut qu'il arrive une époque où il n'y ait plus de lampes et où l'on voie très clair. Admettons l'inattendu et par conséquent l'individuel, le contingent, le phénomène libre.

C'est une révolution dans la conception de l'esprit. La science qui se fonde là-dessus n'est pas encore bien développée, mais c'est le germe d'un état nouveau. Pour aboutir à comprendre ces phénomènes nouveaux, qu'est-ce que la psychologie doit faire ?

Elle devra étudier leur caractère essentiel. Le caractère essentiel des phénomènes dont je vous parle se résume en un mot qu'on prononce bien souvent sans en savoir toute la valeur et la difficulté : le mot invention.

Tout ce que je viens de vous dire, c'est la psychologie de l'invention. Est-ce que nous savons s'il y a des inventions ? Est-ce que nous devons les étudier psychologiquement, théoriquement ?

Oui, on devrait les étudier psychologiquement et on le fait même, puisqu'on désire des inventions, qu'on fait un ministère des inventions ; on les étudie, on cherche à les provoquer. Mais provoquer un phénomène, c'est connaître ses conditions et les réaliser. Donc, si vous voulez des inventions et des inventions fécondes, il faut connaître leurs conditions. Nous voici en présence d'un grand embarras. Nous venons de dire que l'invention est une chose inattendue, individuelle, contingente, c'est-à-dire une chose qui ne dépend pas de conditions. Comment voulez-vous étudier les conditions d'une chose qui ne dépend pas de conditions ?

Si votre invention avait des conditions précises, elle ne serait pas une nouveauté absolue, elle serait déterminée, elle serait un phénomène identique au précédent. L'étude complète de l'invention au point de vue psychologique est radicalement impossible. Reprenez les études faites sur ce point. Je vous signale l'ancien livre de M. Souriau, « *Psychologie de l'invention* » (1881), ou le livre plus récent de M. Paulhan. Vous sen-

tirez que ces auteurs ne vont pas jusqu'au cœur de la question et, au fond, ne nous disent pas ce que c'est que l'invention. Nous devons actuellement y renoncer parce que notre science ne porte pas sur ce genre de choses.

Mais si nous ne connaissons pas la condition déterminante de l'invention, nous connaissons les conditions favorisantes, les conditions qui peuvent préparer quelque peu l'invention, les conditions qui, en général, l'accompagnent, et alors vous avez vu toute une série d'ouvrages qui ont porté sur l'invention ; beaucoup d'auteurs ont étudié l'homme de génie, disant : En étudiant sa nature, son hérédité, sa jeunesse, son éducation, nous voyons un peu les circonstances qui amènent le progrès et qui amènent des inventions ; ce sont les circonstances favorisantes.

On a fait sur ce point un certain nombre de découvertes et nous pouvons peut-être les indiquer, ou indiquer au moins leurs caractères généraux.

Une chose qui me frappe dans la psychologie de l'invention et qui en même temps est attristante, c'est que les inventions les plus intéressantes, les plus utiles sont des inventions petites. En somme, le progrès se fait par petits sauts. On dit que la nature ne fait pas de sauts ; elle en fait, mais elle les fait tout petits ; nous ne progressons que lentement. Les véritables découvertes sont des découvertes petites. Chaque grand génie, suivant l'époque où il a existé, fait un petit progrès. Le commencement des rayons X qui ont fait tant de bruit il y a quelques années, c'était tout simplement une étincelle obtenue dans un laboratoire, à une très petite distance et considérée comme insignifiante. Aujourd'hui, c'est la radiophonie, c'est un développement considérable.

Les découvertes sont donc petites, elles n'ont pas grande importance, elles n'ont pas grande étendue ; de plus, elles ne diffèrent pas énormément de la situation présente. En somme, il n'y a pas d'homme de génie qui ait prévu deux ou trois siè-

cles d'avance ; on n'a prévu que peu de choses ; c'est pour cela que les découvertes ne sont pas au fond si inattendues que nous le croyons. Comme on l'a dit souvent : une découverte est dans l'air ; il y a un ensemble d'idées apportées par l'un et par l'autre, qui préparent la découverte. La découverte de Pasteur sur les microbes est contenue déjà dans les œuvres de Raspail et dans beaucoup d'autres ; elle est partout, tout le monde l'avait un peu dans l'esprit, mais il fallait la coordonner, l'exprimer, la rendre réelle. Les découvertes sont un progrès sur un ensemble d'idées qui se développent graduellement et petitement.

Mais, pourquoi se développent-elles ? Qu'est-ce qui amène ce changement, ces modifications nouvelles ?

Au fond, nous ne le savons pas, mais nous remarquons quelques détails. Je vous dirai à ce propos une chose qui paraît bizarre ; l'inventeur, l'homme de génie est un mécontent, c'est un malheureux et en somme, les études qui ont été faites sur l'homme de génie nous répètent perpétuellement que c'est au fond un malade. Il y a là quelque chose de vrai, surtout quand il s'agit de découvertes un peu différentes de l'état actuel. Pourquoi cela ?

Je crois que cette névropathie de l'homme de génie et de l'inventeur est pour lui d'un grand secours, elle l'aide, parce qu'elle le rend mécontent du présent ; il ne faut pas que les hommes soient toujours contents de leur sort ; la satisfaction béate n'est pas bonne à grand chose. Les hommes bien équilibrés, les hommes de bon sens que nous sommes habitués à respecter, sont par un côté assez insupportables. Ces gens-là sont contents de la situation présente. Ils ont à mes yeux un grand défaut qui les rend désagréables : ils comprennent tout. Des gens qui comprennent tout me paraîssent être des imbéciles. En réalité, le monde est rempli de choses incompréhensibles, nous ne voyons que des mystères. C'est une erreur de comprendre ; il faut savoir que comprendre, c'est très peu de chose,

c'est exprimer avec des formes convenues, avec des actions traditionnelles, un petit côté de la question. Il y a énormément d'inconnu ; l'homme content est un homme qui ne découvrira jamais rien ; c'est un esprit satisfait. L'homme mécontent, c'est l'homme qui ne comprend pas, qui devant les problèmes du jour, sent qu'ils ne sont pas résolus ; c'est l'homme qui doute des explications qu'on lui donne. L'hérétique a toujours été un douteur et il amène des progrès précisément parce qu'il n'est pas satisfait, parce qu'il doute des choses. Ce doute est, d'un côté, une qualité, si vous voulez, mais c'est presque toujours une maladie. Vous connaissez la maladie du doute. C'est la faiblesse des actions réfléchies ; c'est la faiblesse de la délibération et de la décision. Un homme bien portant est un croyant en tout, en religion, en philosophie, en science ; il n'admet que ce qu'il croit facilement, et il faut être déjà un peu malade, presque un peu fou, pour sentir qu'on ne comprend pas et pour favoriser des recherches.

Voilà une des conditions qui a joué un rôle chez l'homme de génie et qui est la conséquence des études nombreuses de Lombroso, de beaucoup d'autres, de Moreau de Tours, également.

Il ne faut rien exagérer car, en même temps, nous voyons par l'observation scientifique et historique un caractère inverse. Il faut, dans la vie — j'ose à peine le dire — être un peu fou, mais pas trop ; si on l'est trop, on n'aboutit à rien de bon. Il en est de même des découvertes. L'homme de génie qui serait trop névropathe ne ferait rien. Cela, nous n'avons qu'à le constater. Aujourd'hui, nous voyons une tendance à l'admiration exagérée des choses nouvelles et inattendues. On nous dit qu'il faut des choses extraordinaires et bien des gens qui parlent de cela disent que le vrai point de départ de l'art, c'est le rêve, les délires. Mais non : Ils peuvent aller voir des délirants, les écouter indéfiniment. C'est rarement admirable. Les délirants sont d'une extrême banalité. Il n'y a rien de si banal,

de si monotone qu'un asile d'aliénés ; là, vous voyez exprimée par tous la même idée banale, le même sentiment très connu ; il y a bien peu de phrases originales, et puis, surtout, ce qui est terrible dans les asiles, c'est la répétition indéfinie des mêmes choses. Une malade que vous avez connue à vingt-cinq ans, lorsque vous la retrouvez à cinquante ans est exactement la même, répétant les mêmes phrases. Rien ne change donc. Il n'y a pas d'originalité. Il faut une certaine force et une certaine santé pour qu'il y ait de l'original. Nous pouvons le constater dans le rétablissement des individus névropathes et trop faibles. Quand ils sont très épuisés par la maladie, ils tombent dans la banalité et ne disent rien de nouveau ; ils répètent leur passé, leur passé très ancien, bien plus, ils perdent une partie de leurs progrès, ils sont en arrière d'eux-mêmes.

Nous avons étudié ces malades qui disent : « J'ai perdu mon amitié, j'ai perdu mes sentiments », une jeune fille qui disait : « Je perds le bon Dieu, je perds Ernestine (une bonne amie à elle) ».

Quand les malades guérissent, ils font d'abord des récupérations ; ils retrouvent Ernestine et le bon Dieu ; ils se mettent à l'état antérieur et ce n'est qu'après cela qu'ils sont capables de monter et d'arriver à des progrès.

Il y a donc deux conditions contradictoires dans l'invention et dans le travail de découverte : il y a un certain mécontentement et une certaine santé.

Que savons-nous de plus sur ces conditions de la découverte ?

Un caractère qu'on reconnaît aujourd'hui de mieux en mieux et qui amène une idée intéressante, c'est que les découvertes commencent presque toujours sous une forme particulière, sous la forme artistique. Vous n'avez qu'à réfléchir que les ailes d'Icare dans la Grèce antique ont précédé l'aéroplane et que le vol dans les airs a commencé par être un roman et une poésie avant d'être une réalité scientifique. Il en a été ainsi

de toutes les grandes découvertes. Les découvertes scientifiques, astronomiques et les découvertes sociales ont été des romans. La découverte se fait d'abord sous forme artistique et c'est un des rôles les plus importants de l'art que de préparer les inventions. Cela se comprend d'ailleurs assez bien ; l'art n'est pas uniquement l'invention. L'art est surtout la recherche d'une excitation sociale ; exciter les hommes, les faire jouir davantage, leur procurer des triomphes imaginaires, c'est ce que prépare l'art. Mais le grand caractère de l'art, c'est de préparer ces triomphes dans des actions de jeu. Pourquoi cela ?

Une action complète, une action réelle, est une action coûteuse qui dépense nos forces et qui par conséquent ne laisse pas de forces pour la jouissance et pour le triomphe.

Une action de jeu, une action qui n'est pas sérieuse, est une action qui n'est pas complète et qui par conséquent ne coûte pas cher, mais cette action amènera des triomphes faciles et en même temps des triomphes rémunérateurs.

C'est dans le jeu, c'est dans l'art que commencent les découvertes artistiques de différentes espèces et par conséquent nous avons, pour favoriser l'invention, le besoin de favoriser l'œuvre d'art. C'est ce qui fait de plus en plus, dans les peuples civilisés, l'admiration pour l'art. C'est en somme une des formes de la notion du progrès.

Il n'en est pas moins vrai que ces idées que nous voyons se développer vaguement et qui donneront naissance à toute une psychologie nouvelle, sont par elles-mêmes assez extraordinaires. Une des conditions qu'implique ce progrès et qui reste à mes yeux la plus bizarre, c'est un peu celle que je vous signalais en commençant, sa petitesse et sa longueur. Au fond, nous progressons par siècles, nous mettons des siècles à faire des progrès. C'est une drôle d'idée de ne progresser qu'au cours des siècles, c'est beaucoup trop long. Pourquoi mettons-nous tant de lenteur ?

Il est probable que les premiers progrès ont été extrê-

mement lents et séparés les uns des autres par des espaces immenses. L'invention du feu, l'invention du panier de pommes, l'invention du langage ont du se faire au cours de milliers d'années. Puis les inventions se sont rapprochées. Voyez comme elles vont beaucoup plus vite aujourd'hui qu'elles n'allaient même au XIXe siècle. Malgré cela elles sont encore extrêmement lentes. Il semble que le temps soit nécessaire pour les grandes inventions et pour le progrès. Nous avons envie de dire à tous les inventeurs : « Laissez donc mûrir votre invention, il faut qu'il y ait du temps pour que l'invention soit intéressante ». L'invention se fait lentement, elle se fait au cours des temps.

C'est ce qui a amené dans l'esprit humain une nouvelle conception du temps extrêmement bizarre.

Le temps que nous connaissons si mal et qui est sorti de notre mémoire a d'abord été un temps destructeur. C'est la première forme de nos croyances : le présent existe, le passé existe moins, le passé lointain n'existe plus du tout, c'est le néant ; le temps a été destructeur.

Dans les dernières leçons sur la conception des lois scientifiques et surtout sur la conception de l'histoire, nous avons vu poindre une autre notion du temps. « Le temps ne détruit pas tout, dira le savant. Le temps laisse subsister les relations entre les évènements, il laisse subsister les lois ».

Puis l'historien vient dire: « Le temps ne laisse pas seulement subsister les lois, mais des individus et des évènements. Il y a de la réalité dans le passé ». Le temps est devenu conservateur.

Quand nous considérons le progrès, quand nous considérons les inventions qui se font lentement, nous voyons poindre une idée très bizarre qui sera peut-être la plus importante des sciences futures.

C'est grâce au temps que les hommes font des progrès et des inventions. Le temps qui a été destructeur et conservateur devient créateur. C'est ce qui nous amène à considérer dans la dernière leçon, l'évolution créatrice.

5 mars 1928.

XXIV. L'évolution.

Mesdames,

Messieurs,

IL ne nous est pas possible de terminer nos études sur le temps sans nous arrêter un peu à cette idée de l'évolution qui est en train aujourd'hui de bouleverser la plupart des sciences et des croyances. Mais il n'est guère facile non plus de commencer maintenant dans la dernière leçon, une étude sur cet énorme problème philosophique de l'évolution. D'ailleurs, c'est un problème qui porte plus sur les choses extérieures et sur leur nature que sur la psychologie elle-même. Et puis, j'aurais un scrupule. L'année dernière, la plupart d'entre vous ont assisté ici même au très beau cours de M. Le Roy sur l'évolution, cours qui a été publié dans un joli volume qui a pour titre : *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution.* Vous trouverez dans cet ouvrage tous les renseignements et les interprétations nouvelles et approfondies sur la conception de l'évolution.

C'est un problème qui est un peu en dehors de nos études ; cependant, nous avons à le considérer par un côté parti-

culier. Il n'y a pas seulement l'évolution dans les choses, l'évolution extérieure plus ou moins vraie qui est une conception philosophique, il y a l'idée même de l'évolution, la conception qu'ont eue certains personnages quand ils ont essayé d'interpréter les choses de cette manière plutôt que des manières précédentes et c'est cette idée, au milieu des autres conceptions scientifiques et philosophiques, que nous devons considérer un peu aujourd'hui en nous faisant une idée générale de ce qu'on a appelé l'explication par l'évolution.

L'explication dont je vous parle, par l'évolution, est vraiment tout à fait récente. C'est bien surprenant, car, aujourd'hui, il nous semble que c'était un des aspects les plus frappants de la nature. Cet aspect n'a pas été entrevu. Il y a évidemment des précurseurs. On cite comme une curiosité que, dans les *Métamorphoses* d'Ovide, il y a quelques vers qui font allusion à des fossiles. Il y a naturellement le beau morceau que tout le monde connaît dans le *De natura rerum* de Lucrèce, il y a un passage dans les *Dialogues* de Lucien, mais ce sont des littérateurs créateurs ou philosophes à côté de la tradition philosophique.

Dans les temps modernes, vous connaissez le morceau célèbre de Pascal sur l'homme qui apprend toujours au travers des âges et qui n'est qu'un seul et même individu qui se développe. Il y a quelques passages dans Leibniz qui font allusion, mais sans y insister, comme à une chose qui lui paraît insignifiante, à des cavernes qu'il connaît, dans lesquelles on trouve des ossements fossiles. Kant a une conception plus approfondie de l'évolution des choses, mais uniquement dans un ouvrage qui est plutôt scientifique, son livre sur *le Ciel*. De même que Laplace, il explique l'évolution des planètes et du soleil par une histoire et par le développement de cette histoire, et il a la conception de ce qu'on peut appeler le devenir historique.

Tout cela est assez fragmentaire. Au fond, le fait domi-

nant, c'est que les philosophes n'ont pas eu autrefois la conception de l'évolution.

A ce propos, on signale toujours l'observation qui a été faite par un paléontologiste, Gaudry. Il fait remarquer qu'entre Athènes et Marathon, dans un endroit qu'on appelle Pikermi, il y a un dépôt remarquable de coquilles et d'ossements fossiles des grands animaux de la période secondaire. Aristote, qui s'occupe de tout, qui se fait envoyer des renseignements et des descriptions de l'Asie-Mineure, dans tous les endroits où va Alexandre, a passé bien des fois à Pikermi ; il a dû voir ces ossements. Pourquoi est-ce que, dans les ouvrages d'Aristote, il n'y aucune allusion à cela ? Cela justifie encore la vieille remarque : on ne voit que ce qu'on sait voir et il faut certaines conditions pour que nous percevions une chose même lorsqu'elle est tous les jours devant nous. Pendant très longtemps, les philosophes n'ont pas perçu l'intérêt qu'il y avait dans ces documents du passé et n'ont pas essayé de comparer ces documents du passé avec les faits qu'ils avaient aujourd'hui sous les yeux Il y avait un intermédiaire nécessaire entre leur ancienne philosophie et cette observation des documents historiques. Cet intermédiaire nécessaire, c'est justement l'histoire, c'est l'étude historique. Comme nous l'avons remarqué dans une leçon précédente, l'histoire est récente ; il y a eu de longs siècles pendant lesquels on ne s'intéressait pas à l'histoire et on ne la comprenait pas, pour une raison d'ailleurs simple, c'est que le passé était destructeur. Le passé supprimait l'intérêt des choses. Du moment que nous reculions en arrière, les choses n'avaient plus de réalité, elles n'étaient plus importantes. On n'étudie que ce que l'on considère comme important ; on ne donne le rôle de chose de principe qu'à une chose considérée comme réelle ; puisque le passé s'en va, puisqu'il tombe dans le néant, il ne fait rien, ne joue aucun rôle. Il a fallu la transformation du point de vue de l'histoire pour que l'intérêt s'attachât à ces textes anciens et qu'on étudiât même l'histoire des animaux,

même l'histoire de la terre, même l'histoire des astres. C'est l'extension des études historiques qui a amené tout le problème sur l'évolution, qui l'a fait naître. Par conséquent, vous ne trouverez réellement d'études sur l'évolution que lorsque nous arriverons au XIXe siècle, lorsque l'histoire se développe.

Il est inutile de reproduire ici même la liste de tous ceux qui se sont peu à peu consacrés au problème de l'évolution. L'attention a été attirée dans le monde scientifique par les ouvrages de Darwin. J'ai toujours envie de reprocher à Darwin d'avoir trop méconnu un personnage de sa famille, le vieil Erasme Darwin, qui était le grand-père du célèbre Darwin.

Erasme Darwin avait déjà publié, une cinquantaine d'années auparavant, des ouvrages où il parlait de toutes ces questions, il est vrai d'une manière vague et sans documents scientifiques ; mais enfin Erasme Darwin avait déjà parlé de la concurrence des espèces et son petit-fils l'a un peu oublié. On oublie quelquefois son grand-père.

Après Darwin, il y a eu le rôle philosophique colossal de Spencer qui a été le poète, si l'on veut, de la conception de l'évolution, qui l'a étendue à toute espèce de questions, n'importe lesquelles et enfin qui l'a comprise, pénétrée. Il a joué un très grand rôle dans cette discussion.

Il faudrait signaler ensuite Wallace, Heckel en Allemagne, Gaudry, Naudin, etc. Au XVIIIe siècle, toute la question de l'évolution s'est développée. Qu'est-ce que cela veut donc dire ? Qu'est-ce que tous ces auteurs ont donc fait au XIXe siècle ? Comment ont-ils considéré les choses ?

Ils ont considéré les choses surtout au point de vue historique. En somme, les premiers évolutionnistes sont des historiens ; ils ont commencé à faire l'histoire. Au lieu de faire uniquement l'histoire des peuples, des civilisations, des batailles entre les hommes, ils ont fait l'histoire des animaux. L'évolutionnisme est sorti de l'histoire naturelle des animaux ; c'est là ce qui a été considéré. Les animaux ont été décrits depuis assez

longtemps en faisant l'histoire naturelle ; celle-ci s'est perfectionnée, la plupart des espèces ont été décrites minutieusement. Toutes les variations, toutes les variétés des espèces ont été plus ou moins classées, et surtout est arrivée la découverte, de plus en plus importante, des ossements fossiles et des animaux appelés préhistoriques.

Les animaux préhistoriques sont des formes des êtres vivants qui ont précédé, dans l'évolution du temps, celles que l'on voit tous les jours. L'histoire naturelle a été forcée d'englober dans ses études celle des animaux vivants dans le passé et cette description a été de plus en plus longue et de plus en plus complexe. L'étonnement des premiers paléontologistes a été très grand quand ils ont vu les formes innombrables de ces animaux qui ont précédé ceux d'aujourd'hui. Après avoir fait cette histoire et en faisant cette histoire, on était obligé de les classer. La classification est une nécessité de l'esprit, nécessité qui existe surtout, comme nous le répétons sans cesse, dans l'action particulière, l'action de l'enseignement. Je vous ai dit vingt fois que c'est l'enseignement qui fait la science, c'est l'enseignement qui crée les systèmes et qui force à créer des systèmes, parce que l'enseignement oblige à raccourcir, à apprécier, à donner des schémas que les étudiants puissent apprendre par cœur, à rendre accessible ou, si vous voulez, rendre digestible ce que l'on croit savoir plus ou moins mal.

Il a donc fallu classer ces êtres innombrables actuellement vivants et passés. Faire cette classification, cela veut dire les répartir suivant des différences et des ressemblances. Il a fallu découvrir des ressemblances pour établir des groupes. C'est une découverte de l'esprit humain qui a été longue, tardive et difficile.

Evidemment nous disons aujourd'hui très tranquillement que l'homme ressemble au singe. C'est quelquefois très évident, mais on a longuement contesté cette ressemblance. On a dit qu'elle était impossible. Aujourd'hui encore, n'y a-t-il pas des

populations entières qui ne peuvent pas accepter que l'homme blanc ressemble au nègre. Si l'homme blanc ne ressemble pas au nègre, à plus forte raison l'homme ne ressemblera pas au singe. Il a fallu beaucoup de recherches pour voir qu'il y a des ressemblances que, malgré tout, on ne peut pas nier et c'est ce que la classification a rendu nécessaire. On ne peut, d'ailleurs, pas nier les différences ; l'homme ressemble au singe, c'est entendu, mais enfin il n'est pas un singe, il ne lui ressemble pas tout à fait, il a oublié la queue, par exemple.

Il en a été ainsi pour tous les êtres, mais il faut insister sur un point qui me paraît très important, c'est que cette classification de tous les êtres en petits groupes par leurs ressemblances, par leurs différences, s'est faite avec un sentiment et un besoin particulier qui est bien humain et qui, en même temps, nous donne bien des doutes sur l'intérêt de ces classifications. Ce sentiment humain, c'est la thèse des petites gradations.

En somme, nous voulons bien que les choses changent, nous y sommes résignés depuis que nous avons vu que l'histoire nous imposait le changement, mais notre paresse fondamentale, nos instincts d'uniformité nous font désirer tous que le changement soit le plus petit possible. C'est si fatigant, si ennuyeux de changer ! Eh bien, mettons le changement le plus petit possible. C'est l'instinct qui a conduit à classer les êtres d'après des petits changements.

Ne croyez pas cependant que cette classification nous amène à la notion de continuité. Des philosophes ont répété que l'évolution des êtres est continue comme l'espace, comme le temps. C'est de la métaphysique, cela. En réalité, nous ne voyons pas de changement absolument continu. Quand tel paléontologiste nous dit que tel animal est très voisin de l'autre, puisqu'il le met dans un chapitre nouveau, il voit quelques petites différences et il les note d'ailleurs ; c'est ainsi que se font les clas-

sifications. Il y a des différences, mais elles sont petites et on les met le plus petites possible. Pendant longtemps, on a accepté l'ancien adage qui veut que la nature ne fasse pas de sauts, puis il a fallu se résigner, et accepter que la bonne nature se permette de faire des sauts, mais pour ne pas trop nous fâcher contre elle, nous lui avons demandé qu'elle les fasse le plus petits possible, et alors, dans la nature, on a admis des petits sauts graduellement successifs.

C'est cette classification des êtres qui a frappé dans la notion d'évolution, mais on avait remarqué encore autre chose, c'est qu'il y a dans cette uniformité et en même temps dans cette variation par petits intervalles, une certaine direction. Est-ce bien vrai ?

N'oublions pas que c'est l'homme qui impose à la nature ses manières de voir, c'est l'homme qui crée l'ordre et la direction. On vous donne un paquet de lettres et vous vous amusez à les ranger par variété de couleurs en vous efforçant de mettre à côté les unes des autres les rouges qui varient très peu l'une de l'autre jusqu'au violet. Mais ce choix, c'est un goût artistique ; cela vous amuse de mettre les rouges en ordre à mesure qu'ils contiennent un peu plus de bleu. Vous faites cela, mais n'affirmez donc pas que, dans le monde extérieur, les couleurs soient rangées comme cela ; vous n'en savez rien du tout. Nous imposons un certain ordre, nous le découvrons et, en le découvrant, nous le faisons naître.

Eh bien, les naturalistes, en même temps qu'ils rangeaient leurs êtres par des petites différences et des petites ressemblances, étaient amenés à les ranger dans un ordre particulier ; c'est l'ordre du progrès. C'est une découverte, peut-être une illusion. C'est évidemment une invention des naturalistes au XIXe siècle ; c'est que l'on pouvait ranger les êtres par une complication de plus en plus grande avec de très petits intervales — c'est la condition fondamentale — mais que l'on pou-

vait cependant admettre une certaine direction. Direction de quoi, dans quoi, vers quel sens ?

On a employé un mot qui fait illusion, on a parlé d'adaptation, adaptation de plus en plus exacte. Il y a quelque chose de vrai, mais regardons le fond des choses. Que veut dire adaptation ?

Adaptation signifie qu'un être vivant ne meurt pas quand il arrive un changement extérieur. Un être vivant est en rapport avec certaines conditions de température, d'humidité, de salinité des tissus, il est en rapport avec cet équilibre ; et puis le milieu change, l'océan, par exemple, devient un peu plus salé, la température de l'océan baisse.

Ce changement modifie les conditions de la vie. Si l'animal ne fait pas quelque chose, il doit mourir, et l'adaptation consiste à ne pas mourir. L'animal fait les changements nécessaires dans son genre pour ne pas succomber.

C'est l'idée développée dans le dernier ouvrage de Rignano. L'adaptation consiste à maintenir l'équilibre avec le milieu au moins de frais possible. Mais adaptation ne signifie pas tout de suite progrès. En somme, il suffit souvent de bien peu de chose pour ne pas mourir ; la preuve nous en est donnée par le spectacle des êtres qui nous environnent. Tous les êtres qui nous environnent ne sont pas des êtres perfectionnés ; il y a encore aujourd'hui des mollusques extrêmement inférieurs ; il y a dans l'Océan ce qu'on appelle des monères ou des cellules isolées qui vivent dans le plancton et qui vivent très bien. Ces êtres ont survécu à tous les changements que l'histoire a présentés puisqu'ils vivent encore aujourd'hui. S'il avait suffi de s'adapter, les êtres seraient restés comme cela. En somme, les éléments du plancton dans l'Océan sont de la vie primitive.

A côté de ces êtres-là, il y a des animaux, des singes et des hommes. Le fait qu'il y a des animaux et des hommes montre qu'il y a plus que l'adaptation pure et simple ; il y a quelque chose de nouveau qu'on a rangé dans un ordre particulier.

Cet ordre, nous le reconnaissons bien ; nous l'avons étudié dans la dernière leçon ; c'est l'ordre du progrès. Les hommes ont cru et se figurent — nous allons voir à la fin de la leçon ce que cela signifie — que les êtres se rangeaient dans l'ordre du progrès. Progrès, nous l'avons dit dernièrement, signifie augmentation de la puissance, augmentation de l'action dans l'espace et dans le temps. Les êtres primitifs n'avaient d'action qu'immédiatement à leurs environs, à leur périphérie. Puis les êtres ont eu une action plus étendue.

Ce progrès de l'action s'est fait par toutes sortes de procédés bizarres. Le premier procédé, c'est tout simplement l'augmentation de grandeur. Les premiers êtres sont tout petits et ils n'occupent qu'un espace minime, puis s'accumulent les uns autour des autres, ou peut-être plutôt un germe se développe et se subdivise ; ils occupent une plus grande place. Un être qui est plus gros, mais c'est par là même un être plus puissant, il a une plus grande surface, recueille plus d'impressions à la périphérie, il peut déplacer plus d'eau dans un océan, il a un rôle plus puissant.

La première forme du progrès a été l'extension en dimensions, puis il est arrivé quelque chose de surprenant que l'on comprendra plus ou moins mal. Les êtres ont augmenté leur puissance par le déplacement, par le mouvement. Ils sont restés d'une grandeur modérée et ils ont cheminé à droite et à gauche, en avant et en arrière ; ils se sont remués.

L'invention du mouvement, c'est déjà une étape merveilleuse dans l'évolution des êtres ; le mouvement leur permet d'agir à une plus grande distance dans l'espace et en même temps dans le temps ; le mouvement donne des actes plus longs parce qu'il y a perception à distance ; le temps d'y aller, le temps de revenir, c'est un acte qui occupe plus de temps et plus d'espace.

Puis est arrivée comme nous le disions dernièrement l'invention de la société. L'invention sociale consiste à me faire avertir des excitations périphériques par une autre personne

qui est plus loin que moi et qui peut me faire signe ; je verrai son signe, même si moi-même je ne sens rien. Voilà un perfectionnement qui consiste à faire agir à ma place dans un autre endroit une personne qui s'y trouve placée.

A l'extension dans l'espace et dans le temps, il faut ajouter l'intelligence, les inventions scientifiques, et il y a évolution de la force. C'est ce que les naturalistes croient remarquer dans les changements des êtres. Ils marchent dans un sens, ils ne se maintiennent pas uniquement adaptés aux circonstances, ils se compliquent, ils avancent dans l'espaec et dans le temps. On peut les grouper de cette manière.

La description de cette évolution a rempli les ouvrages des naturalistes. Ajoutez les détails accessoires. On a remarqué que la variation était individuelle, qu'elle commençait par une invention spéciale dans un être isolé, qu'elle se multipliait ensuite. On a remarqué que ces variations n'étaient pas bien régulières, qu'il y avait du hasard, de la contingence et on a appliqué tout cela à l'évolution des êtres.

Mais je voudrais m'arrêter un moment, à un point particulier. Quand les naturalistes ont fait cette description, ils se sont trouvés devant un tableau qui était plutôt un peu artificiel, une œuvre d'art, mais un tableau particulièrement intéressant. Vous pouvez vous procurer l'impression qu'ils ont eue en lisant un ouvrage qui résume l'évolution des êtres vivants. Il y a un très beau livre dans la collection de M. Berr, de *L'Evolution de l'humanité*, c'est le livre qui a été écrit par le regretté professeur du Muséum, M. Edmond Perrier et qui a pour titre : « *La Terre avant l'Histoire* ». Ce petit volume qui a à peine 300 pages en petit format, c'est l'histoire de la terre depuis qu'elle a commencé à se détacher du soleil, et c'est l'histoire de tous les êtres vivants qui se sont succédés sur elle. C'est un tableau effrayant et impressionnant. On voit là les premiers êtres vivants qui sont sortis de la terre on ne sait pas trop comment. On voit les premiers mollusques et les premières plantes et puis

après cela, on voit se développer les différents animaux et tout cela par des changements insensibles de l'un à l'autre.

Quand vous aurez terminé le livre, vous aurez l'impression qu'ont eue les naturalistes du XIXe siècle. Cette impression est une impression de satisfaction. N'oublions pas les sentiments. Dans l'humanité, les sentiments sont plus importants que les idées et les connaissances ne viennent qu'après les idées.

Vous vous rappelez que nous avons souvent parlé ici même d'un sentiment bizarre : le sentiment d'intellection. Je vous ai décrit ces personnages mystiques qui, dans les crises d'extase, nous racontent n'importe quelle bêtise sur les dogmes religieux, sur l'histoire du monde, sur les prophéties. En nous racontant toutes ces histoires, ces personnages expriment un sentiment qui nous étonne ; ils ont l'impression de comprendre admirablement bien. C'est clair, c'est lumineux.

Vous trouverez ce sentiment à toutes les pages dans Sainte-Thérèse et également dans l'extatique, bien plus modeste, que j'ai décrite dans mon volume sur l'*Angoisse et l'Extase.* J'ai même fait une observation sur elle qui est particulièrement amusante ; c'est qu'elle ne comprend que pendant l'extase, elle vous donne pendant l'extase une explication qui la ravit, qui est pour elle admirablement claire. Je lui fais la mauvaise plaisanterie d'écrire tout ce qu'elle dit, de retenir des mots et de garder même le petit dessin qu'elle fait et qui a la prétention d'expliquer la sainte Trinité.

Quand elle est sortie de l'extase, quelques jours après, en état normal, je lui présente son petit dessin et, mot à mot, toutes ses explicaions. Elle est furieuse, elle dit que cela ne signifie rien. Maintenant, elle ne comprend plus. Il y a une différence de sentiment d'intellection.

C'est le sentiment d'intellection qui a fait les religions, qui a fait toutes les croyances, les philosophies, et qui a fait les sciences. qui est le fond de la démonstration scientifique.

Quand on a fait une démonstration géométrique, mathé-

matique ou de physique, on éprouve un sentiment d'intellection. Ce sentiment d'intellection, des hommes comme Euclide l'éprouvaient devant les trois côtés d'un triangle avec une certaine forme de raisonnement. Plus tard, Descartes est venu et il a fourni aux hommes d'autres méthodes de présentation et de raisonnement qui donnaient également le sentiment d'intellection, et les hommes ont été bien contents ; ils ont trouvé qu'ils comprenaient très bien et, pendant longtemps, on est resté à certaines formes de sentiment d'intellection. Chose étrange, voici nos historiens, nos auteurs d'histoire naturelle et de paléontologie qui viennent nous dire : « Mais j'éprouve le sentiment d'intellection. Je comprends maintenant l'évolution des êtres, je comprends la formation des êtres vivants, j'ai le sentiment de clarté ». Peut-être ont-ils des illusions comme la malade dont je vous parlais ? Peut-être ne comprendraient-ils plus s'ils sortaient de leur état d'enthousiasme, mais le fait certain, c'est qu'ils l'ont gardé longtemps.

Une foule d'hommes, en voyant ces descriptiones, cette histoire naturelle, cette succession des êtres qui n'ont entre eux que de petites différences, ont tous dit : « Oh ! mais, maintenant, je comprends », et alors ils ont prétendu comprendre la vie. Qu'est-ce qu'ils ont donc cherché à comprendre dans la vie ?

Il est entendu que la vie est mystérieuse, comme tout ce qui existe, pas plus ou pas moins que la pensée ou que l'existence de quelqu'un. Tout est également mystérieux. Mais enfin, dans la vie, il y a des choses qui ont beaucoup embrouillé les hommes depuis très longtemps. Le mot a été très bien exprimé dans les ouvrages de Bergson, à la page 54, je crois, de son *Evolution créatrice*, quand il nous dit : « Il y a dans la vie une frange qui ne peut pas être intellectualisée ». Qu'est-ce que cela veut dire ?

Il y a, dans la considération des êtres vivants, un centre qui est plus ou moins facile à intellectualiser. Si on vient vous

dire que le bras se compose d'une série de leviers analogues à celui d'Archimède, que ces leviers sont placés par rapport aux muscles dans la première ou dans la deuxième position, et que la position des muscles au commencement ou à l'arrière du levier rend compte de la puissance, du mouvement du bras, eh bien, vous aurez une petite satisfaction, vous direz : « C'est assez clair, cela explique les mouvements du bras ».

Quand, au XVIIe siècle, un personnage comme Harvey est venu nous dire : « Regardez donc comment est fait le cœur d'un animal. Vous ne vous êtes donc pas aperçu qu'un cœur ressemble étonnement à une pompe ? C'est tout simplement une pompe à deux cavités, qui est remplie d'un côté, avec des soupapes pour que l'eau circule dans un certain sens. Or, vous savez ce que c'est qu'une pompe, on l'a étudié avec Galilée et beaucoup d'autres auparavant. Vous comprenez très bien ce qui se passe dans une pompe. Si vous voulez accepter ma comparaison du cœur avec une pompe, vous allez comprendre la circulation du sang ». Et tout le monde s'est écrié : « Mais oui, c'est vrai, quand je fais du cœur une pompe, je comprends la circulation du sang ».

Lavoisier est venu nous dire : « La chaleur animale que vous ne comprenez pas du tout est identique à une combustion lente. Si vous faites brûler lentement du charbon en présence de l'oxygène, vous aurez 37° de température. C'est le même phénomène et ce phénomène se produit de la même manière puisqu'il y a de l'oxygène répandu partout ».

Quand on nous parle de toutes ces choses : le levier, la pompe, la combustion par la chaleur animale, nous éprouvons un sentiment d'intellection presque autant que sainte Thérèse; nous comprenons et sommes ravis de comprendre.

Eh bien, ce travail d'intellection, par comparaison avec différents appareils physiques, ne peut pas aller très loin ; il y a un moment où l'anatomiste et le physiologiste sont malheureusement obligés de s'arrêter, la comparaison ne marche plus,

nous arrivons à la frange dont parle Bergson. On a tout de suite envie de faire une objection à Harvey et de lui dire : « C'est très joli votre cœur, il fonctionne comme une pompe, mais qui est-ce qui a construit la pompe ? Quant on bâtit une pompe, il y a un ouvrier, un plan. D'où vient cette pompe ? Comment est-ce qu'elle s'est faite ? Elle apparaît tout d'un coup au milieu d'une poitrine. C'est bien ridicule, de mettre une pompe au milieu d'une poitrine! Comment s'est-elle mise là? C'est le fameux problème de la forme des êtres, de leur construction, et cette forme fait tout pour nous ennuyer, pour nous embarrasser.

Ce que la forme a inventé de plus cruel pour l'esprit humain, c'est la construction de l'enfant. On disait bien autrefois que cela se comprenait facilement parce que le germe contenait déjà la forme complète, la pompe en miniature, il n'y avait qu'à la développer. Malheureusement, les hommes ont inventé le microscope pour se torturer, ils ont regardé l'embryon et ont vu qu'il n'y avait pas de pompe. D'où vient-elle ? Comment s'est-elle constituée ? C'est le problème de la forme des êtres, problème qui a toute espèce d'aspects, des aspects extérieurs. Pourquoi les hommes ont-ils un nez au milieu de la figure ? Pourquoi ont-ils cette taille, cette dimension, et pourquoi y a-t-il autour de nous des milliers, des millions de formes différentes ? Nous sommes en présence de la répétition du mystère, exprès pour nous embarrasser. Pourquoi est-ce que toutes ces formes apparaissent dans un ovule qui ne les contient pas du tout ? C'est le mystère de la forme. C'est par conséquent la construction des êtres qui est la frange non intellectualisée.

Pour nous qui sommes modestes et terre à terre, non-intellectualisés, cela n'est pas mystérieux; cela veut dire tout simplement : « Je n'ai pas le sentiment de comprendre, je n'ai pas le sentiment d'intellection. Je l'ai en lisant le passage de Harvey sur la pompe, je ne l'ai plus quand je lis un ouvrage d'embryologie ».

Eh bien, chose étrange, nos naturalistes, quand ils ont

décrit les évolutions des êtres, ont perdu cette frange. Ils ont le sentiment d'intellection, ils comprennent que cette pompe s'est formée et en effet, les voici qui accumulent devant nous des exemples de la pompe cardiaque. Ils nous disent : « Avant la pompe des vertébrés avec ses quatre cavités, ses deux pompes accolées l'une à côté de l'autre, il y en avait d'autres qui n'avaient que trois compartiments au lieu de quatre, qui fonctionnaient tout de travers, qui étaient un modèle raté de votre pompe actuelle, et avant, il y en a encore eu d'autres ; il y en a eu qui n'avaient que deux cavités et qui n'étaient qu'une pompe dans un certain sens, puis il y a eu des pompes à une seule cavité avec le courant uniquement ascendant et non pas descendant des pompes aspirantes et foulantes. Il y a eu des quantités de pompes, on peut les juxtaposer l'une près de l'autre en mettant de très petits intervalles, non pas la continuité absolue, les petits intervalles nous suffisent. Malgré nous, nous comprenons et disons : « J'ai compris ». et voilà la satisfaction. C'est pour cela que, dans tous les domaines scientifiques, ce travail d'évolution s'est multiplié de tous les côtés. D'abord, on l'a appliqué aux formes des êtres vivants, aux formes de leurs organes, puis voilà que nous l'appliquons aux sociétés. Vous voyez dans l'ouvrage de Berr, l'évolution des races humaines, des Etats, et on montre que les sociétés n'ont pas inventé l'Etat tout d'un coup, qu'elles n'ont même pas inventé l'empire tout d'un coup, qu'il y a eu auparavant des constitutions sociales différentes en nombre infini, avec des petites variétés, et l'histoire commence à s'expliquer. L'évolution s'applique aux différentes populations, mais, bien mieux, voilà que l'évolution a eu l'audace de s'appliquer même à la physique ; dans les mathématiques elles-mêmes, on a montré que la géométrie n'a pas toujours été pareille, qu'il y a eu des géométries inférieures plus simples, que les premiers hommes ont eu uniquement une science de l'arpentage qui existait avant la géométrie, qu'ils ont fait une numération avant l'arpentage, qu'avant la numéra-

tion, ils avaient des sentiments de complexité et des sentiments d'unité, et voilà les mathématiques elles-mêmes qui prennent une forme évolutionniste. La physique l'a prise de plus en plus et on nous montre que les phénomènes de l'évolution se présentent dans les courants électriques, dans les variations de l'air, dans les variations de la température. Il y a même une époque où on découvre que le mouvement des choses marche dans un certain sens.

Vous connaissez le principe de Carnot qui a été dire : Dans tout l'univers, nous voyons de la dégradation des formes de l'énergie. On peut mettre l'une à côté de l'autre les différentes formes de l'énergie et montrer que cela va en diminuant, en dégradant, et que, tous, nous marchons à ce qu'on appelle l'entropie, c'est-à-dire vers une immobilité absolue. C'est encore une présentation des phénomènes d'une manière satisfaisante. Les choses qui marchent vers le mieux ou vers le néant, c'est ce que l'on prétend comprendre, et nous arrivons aux premiers principes de Spencer.

Les premiers principes de Spencer sont une construction un peu romanesque de toute la marche de l'univers. Il n'est plus nécessaire de faire appel au Dieu créateur, de s'arrêter devant le mystère. Les choses s'expliquent par ce passage infinitésimal de petits sauts successifs, par cette évolution dans un certain sens.

Voilà le tableau de l'évolutionnisme au XIX[e] siècle et aujourd'hui encore.

Qu'est-ce que nous avons à faire avec ces conceptions de l'évolution ? Est-ce qu'il y a un rapport entre l'esprit humain, ses lois, sa manière de réfléchir et les conceptions évolutionnistes ? On peut dire que ce rapport est très compliqué et qu'il y a beaucoup de problèmes.

D'abord la psychologie se rattache à l'évolutionnisme comme les autres sciences, exactement, elle bénéficie de ce nouveau mode d'interprétation. Nous avons insisté sur ce point ici-

même où, depuis trente ans, je vous présente tous les faits psychologiques avec un tableau, un cadre que l'on peut appeler artificiel, mais qui est une nécessité de l'enseignement. A chaque instant, je vous répète que l'on ne peut pas comprendre les phénomènes psychologiques sans en faire des conduites superposées les unes aux autres. Dans chaque leçon, j'essaie de vous montrer qu'une conduite psychologique supérieure, la croyance par exemple, ne peut s'expliquer que si on montre, immédiatement avant elle une forme de conduite un peu plus simple, mais pas beaucoup, il ne faut pas un trop grand saut ; et nous avons essayé de comprendre la croyance par la comparaison avec le langage et l'action et nous avons défini la croyance : une certaine union entre la formule verbale et l'action de nos membres.

Cette réunion entre la parole et l'action ne nous fait pas remonter bien loin ; nous ne remontons pas aux premiers réflexes, nous remontons à un stade immédiatement précédent. C'est donc encore une classification des faits suivant les ressemblances et les différences les plus petites possible avec une certaine complication progressive. C'est une application de l'évolution.

Toutes nos études ici-même sur la série des tendances, sur les inférieures, les moyennes et les supérieures, c'est de l'évolutionnisme. La psychologie a profité de l'évolution ; elle s'est présentée sous une forme d'évolution.

Dans les ouvrages sur le langage qui deviennent aujourd'hui si répandus, dans ceux de M. Vendryes par exemple, le langage est présenté comme un progrès lent. Telle manière de parler aujourd'hui dérive d'une autre qui a été précédente, qui, elle-même, se rattache à une troisième et ainsi indéfiniment, et le linguiste sera content quand il aura pu montrer l'histoire de toutes les formules verbales et les rattacher au bavardage primitif des petits enfants et à l'aboiement du chien. Voilà l'explication du langage par l'évolution.

La psychologie a donc une première forme d'évolutionnisme qui est tout simplement l'application de ces principes aux faits psychologiques. C'est une première partie de la question.

Si je ne me trompe, il y en a une autre bien plus embarrassante. Toute espèce d'idée, qu'elle soit philosophique ou scientifique, ne doit pas être considérée uniquement au point de vue objectif. Quand on vous dit : « L'évolution est-elle vraie ? » on se demande si, objectivement, elle peut expliquer les choses. Mais toute idée a un autre aspect. Une idée, c'est un fait psychologique et l'évolutionnisme est un fait dans l'histoire des idées. Le psychologue est obligé de constater que les hommes ont passé par une vaste croyance religieuse qui dure encore à mon avis avec atténuation, avec diminution, mais qui dure encore et il est obligé d'expliquer cette phase. Ensuite le psychologue remarque qu'il existe une logique, une philosophie. Trop souvent, la psychologie s'arrête beaucoup trop tôt ; elle s'arrête aux phénomènes réflexes élémentaires, mais l'existence de la philosophie cartésienne est un fait psychologique aussi bien que le langage et la mémoire, et la psychologie doit décrire la pensée cartésienne qui, aujourd'hui encore, nous domine et nous oblige à raisonner d'une manière particulière. Nous sommes cartésiens aussi bien que nous avons une mémoire et une imagination. C'est un fait psychologique.

Eh bien, quand nous arrivons à l'évolutionnisme, c'est un fait psychologique, exactement comme la pensée cartésienne ou comme la religion, et nous devons lui donner une place dans la psychologie.

Qu'est-ce qu'il vient faire ? Comment apparaît-il et comment est-il possible, et, si vous voulez donner une autre forme au problème, comment se fait-il que des hommes éminents aient un sentiment d'intellection, un sentiment de comprendre, une satisfaction triomphale quand ils lisent le tableau d'Edmond Perrier sur l'évolution des êtres vivants ? Pourquoi ont-ils ce

sentiments, tandis que Descartes aurait lu ce livre avec le plus complet mépris et aurait dit : « Cela ne signifie rien du tout, c'est de l'histoire » ? C'est un fait psychologique que ce livre nous donne aujourd'hui une satisfaction intellectuelle qu'il ne donnait pas à Descartes et c'est là le problème.

Nous avons déjà bien des notions qui nous permettent de comprendre un peu les choses. En somme, au point de vue psychologique, c'est triste à dire, il n'y a pas de vérité absolue. Nous avons bien de la peine à comprendre cela. Il faut que vous ayez suivi pendant des années ce cours de psychologie descriptive pour vous familiariser avec cette triste notion. Eh bien, non, la vérité n'existe pas, Il y a une certaine manière de parler qui, chez certains hommes, à certains moments de leur vie, leur donne une impression de satisfaction et d'intellection qu'ils appellent vérité. Il n'y a que cela malheureusement, et cette impression de satisfaction et d'intellection varie suivant les jours, suivant que vous avez bien ou mal digéré et suivant les époques, ce qui fait qu'il y a eu des vérités successives et qu'il y en aura encore. C'est dur à accepter. Il y a bien des gens qui ne peuvent pas comprendre cela ; il y a des esprits absolutistes qui veulent qu'il y ait une vérité et qu'on ne les ennuie pas avec des changements de vérité.

Malheureusement, l'humanité n'est pas heureuse et la vérité absolue n'existe pas, elle a changé perpétuellement parce que, ce sentiment d'intellection, ce sentiment de satisfaction, nous l'éprouvons à propos d'actes différents. Le point de départ de l'intellection — nous l'avons répété bien souvent — c'est, je crois, la fabrication. Le premier homme qui a bien compris quelque chose, c'est le potier qui a fait une écuelle avec de la terre ; il était enchanté et comprenait très bien qu'il pouvait dire comment il l'avait faite, comment on la recommencerait, il pouvait passer de la fabrication à l'objet ; il comprenait la fabrication. C'est l'essentiel : nous comprenons ce que nous savons faire. Peu à peu, nous avons étendu cette manière de compren-

dre. Nous avons constaté qu'il y a des hommes à côté de nous qui travaillent mieux que nous, qui savent faire et nous en arrivons à dire : « Je comprends », même quand nous ne saurions pas faire nous mêmes. Par exemple, nous n'hésitons pas à dire : « Je comprends très bien une montre ». Si on nous dit : « Fabriquez une montre », nous répondrons : «Non, je ne sais pas, mais j'irai chez l'horloger qui sait. Je sais vaguement les principes qui le dirigent, par conséquent j'ai compris la montre. Je comprends la fabrication ». Retenons cette idée générale : l'homme comprend ce qu'il sait faire.

Mais, au cours des temps, l'homme a pu faire bien des choses différentes. Il faisait au commencement des choses très simples et, peu à peu, il a su en faire de plus en plus compliquées. A mesure que l'homme sait faire davantage, il comprend davantage. L'évolution dans la forme, dans l'étendue de l'action dans l'espace et dans le temps, amène le changement de la vérité. La vérité change parce que l'homme n'est pas stationnaire, parce qu'il est plus puissant, parce qu'il sait faire autre chose. Après avoir su fabriquer des vases, nous avons su fabriquer des vases pareils les uns aux autres ; nous avons su les qualités, les comparaisons. Les hommes ont inventé la superposition. Après avoir inventé la superposition, ils ont inventé la numération et tout le développement des mathématiques. Les mathématiques nous donnent l'impression de comprendre parce qu'elles reposent sur une action primitive, que nous supposons toujours faite au commencement, l'action de superpostion, l'action de comparaison entre deux choses absolument égales. Nous comprenons les mathématiques parce qu'il s'agit d'actions que nous croyons pouvoir faire. C'est souvent une illusion, mais peu importe. La vérité n'est fondée que sur des illusions. Nous croyons donc comprendre les mathématiques et, peu à peu, le déterminisme est arrivé, parce que le déterminisme découle encore de certaines actions que nous avons étudiées.

Les premiers hommes, quand ils fabriquaient une écuelle, la fabriquaient d'instinct, d'inspiration, et ne savaient pas trop ce qu'ils avaient fait, et puis on a étudié comment se fabriquait l'écuelle et on a reconnu des intermédiaires de fabrication, on a reconnu des moyens. On a dit : « Vous fabriquez des écuelles, mais vous ne me racontez pas qu'il faut ramasser de la terre glaise, commencez donc par là. C'est un intermédiaire que cette terre que vous ramassez. Si vous ne le dites pas, je prendrai du sable, et cela ne marchera pas ».

Il a donc fallu préciser les intermédiaires car on ne réussit que par un intermédiaire déterminé, toujours le même, et nous sommes arrivés au recueil des recettes. Même dans la cuisine, il y a des recueils de recettes. Les alchimistes n'avaient que des recueils de recettes. Reportez-vous à un livre remarquable quoique déjà un peu vieux : l'ouvrage de Berthelot sur l'alchimie, et vous verrez là le commencement des notions de ce déterminisme qui vient de cette application des recettes.

J'ai eu l'occasion de discuter devant vous le principe célèbre : « Post hoc, ergo propter hoc ». Je me suis inspiré de l'ouvrage de Berthelot pour vous montrer comment ce principe est sorti de la conduite des alchimistes. Parmi les recettes des alchimistes, il y avait des temps d'arrêts, il fallait réciter des prières, il fallait longuement réciter des formules ; c'était le rôle du temps, de la succession qui devenait une recette. Le déterminisme est sorti de l'application des recettes.

Eh bien, est-ce que, dans la fabrication, nous ne connaissons que cela ? Mais non. Dans la dernière leçon, que j'ai faite exprès avant l'étude de l'évolution, je vous ai montré une conduite bien étrange de l'homme, la conduite du progrès, de l'invention. Les hommes ont découvert qu'il y avait des inventions. Ils ont reconnu que, dans des conditions déterminées, ils pouvaient faire des inventions petites, il est vrai, modérées, mais enfin qu'ils pouvaient faire des petites inventions, et qu'une accumulation de petites inventions amenait un progrès considérable.

L'évolutionnisme, c'est tout simplement l'usage de la notion de progrès et d'invention. Les hommes au XVIIIe siècle avaient découvert que l'invention existait, que le progrès existait, que l'on pouvait réussir à faire quelque chose par l'invention. Les hommes au XIXe siècle n'ont fait qu'appliquer.

Ah ! vous croyez que l'on peut faire quelque chose par l'invention ? De même que l'on a pu expliquer par la fabrication de l'écuelle, on explique par l'invention et par le progrès et tout l'évolutionnisme n'est qu'une explication satisfaisante pour l'esprit par l'invention. Il y a là un grand danger ; je n'y insiste pas parce que l'étude de M. Le Roy a, tout justement, cette année, porté sur ce point.

Je crois toujours dangereux d'appliquer aux êtres élémentaires, aux premiers animaux, aux premiers protoplasmes, des conduites psychologiques qui sont les conduites psychologiques de l'homme adulte et civilisé. C'est très dangereux de dire : « Ce qui, chez nous, est une invention, a pu se faire également chez le premier petit poisson ». C'est possible, mais il faudrait le rendre vraisemblable et, pour y arriver, je crois qu'il y aurait, au point de départ de l'évolutionnisme, de longues études à faire sur les formes inférieures de l'invention, sur les formes primitives de l'invention qui ont existé chez le premier être, études que vous ferez tous de plus en plus en examinant la psychologie de l'invention.

Dans la dernière leçon, nous résumerons cet enseignement sur le temps et poserons le problème du temps actif.

8 mars 1928.

XXV. Le temps créateur.

Mesdames,

Messieurs,

LES dernières conceptions du temps que nous avons vues à propos de l'évolution, de l'histoire, de la science semblent très différentes les unes de autres, mais elles ont cependant un caractère commun qui est impressionnant et qui indique bien l'époque à laquelle nous sommes dans l'évolution de la mémoire et du temps.

Que vous considériez les conceptions rationnelles du temps, ou les conceptions scientifiques, ou les conceptions historiques ou même les conceptions évolutionnistes, vous voyez que le temps prend une très grande importance. Le temps devient quelque chose de bien plus grave, de bien plus important que l'espace lui-même ; il est étudié de toutes les manières, il joue un rôle dans toutes les interprétations.

Cette importance vient de ce fait que l'on donne au temps une grande puissance. On le considère comme capable de faire à lui tout seul bien des choses. J'ai presque envie de dire qu'à

l'image de ce qui se faisait autrefois dans les anciennes mythologies, le temps devient un personnage très puissant et même assez dangereux, qui fait ce qu'il veut dans le monde.

Voyez par exemple la conception rationnelle du temps. Reportez-vous au temps absolu de Newton. Nous avons vu que ce qui le caractéristise, c'est l'irréversibilité qui, elle-même, n'est qu'un phénomène de destruction. Le temps change la valeur des choses : de ce que nous appelons des réalités, il fait des choses de très petite réalité comme les souvenirs de la veille, et puis il leur enlève toute réalité et toute existence, il les ramène absolument à zéro. C'est de la puissance que de détruire les choses perpétuellement, de les supprimer.

Les poètes et les philosophes ont insisté énormément sur ce point. Un des auditeurs de ce cours me rappelait dernièrement un souvenir littéraire intéressant. Dans la conclusion du second *Faust* de Goethe, il y a ces réflexions sur le mot passé : Le passé, mais c'est un mot inepte. Pourquoi parlez-vous du passé ? Ce qui est passé, c'est le pur néant. Que nous veut donc cette éternelle création, puisque tout ce qui fut créé va s'engloutir dans le néant absolu ? La pensée de Gœthe à ce moment est la pensée de Newton : Le passé n'est plus rien, absolument rien. Conception étrange, profonde, qui n'est vraiment pas très consolante.

On pourrait nous répondre à cela, comme ont dit bien souvent les savants, que l'univers n'est pas fait pour nous consoler et qu'il faut prendre le monde comme il est est ; mais enfin, c'est vraiment pour notre esprit une drôle de conception que cette conception d'un néant absolu à la suite de l'existence et de la réalité. Si l'humanité disparaît — ce qui arrivera — si la terre disparaît avec les souvenirs qu'elle contenait, avec les documents qu'elle contenait, il ne restera de notre court passage sur la terre absolument rien du tout ; comme disait Gœthe, c'est comme si personne n'avait existé. C'est possible, on ne sait pas ce qui est, mais enfin, c'est assez bizarre et c'est en oppo-

sition avec toute l'activité humaine, avec tous nos motifs d'agir. Le temps est ici considéré comme un personnage satanique qui détruit les choses.

Passez ensuite à l'époque des conceptions scientifiques, des lois scientifiques et surtout à l'époque de l'histoire : le temps prend une toute autre allure. Vous la trouveriez, par exemple, bien indiquée dans le dernier volume de Lévy-Bruhl sur la pensée des primitifs : *la Mentalité primitive* (de 1922). M. Lévy-Bruhl dit que la grande différence entre la pensée des primitifs et la nôtre c'est tout justement qu'ils n'ont pas la notion du déterminisme et que c'est l'absence du déterminisme qui amène la destruction des choses. Du moment que les choses ne se gouvernent pas les unes les autres, du moment que l'évènement passé n'agit plus sur l'évènement d'aujourd'hui, on peut le supprimer, on peut le faire disparaître, il n'est rien, il n'agit pas. Mais au contraire la science d'aujourd'hui fait dépendre l'évènement actuel de l'évènement passé et, je dirai même plus, de l'existence de l'évènement passé.

En réalité, ce que nous sommes aujourd'hui, si nous sommes quelque chose de réel, c'est la suite de ce que nous étions hier. Supprimez tout à fait ce que nous étions hier, je crois que la logique nous oblige à dire qu'aujourd'hui sera supprimé. Vous avec quelque fortune parce que vous l'avez reçue par héritage, mais si vous supprimez l'héritage, si on vient à le détruire, vous n'avez pas votre fortune — elle est supprimée. La notion même du déterminisme suppose la persistance et la conservation du passé.

L'histoire fait un pas de plus, comme nous l'avons vu, et l'histoire dit que le passé existe comme une réalité, qu'il a autant d'existence et d'importance que la réalité d'aujourd'hui. Il y a une vérité historique comme il y a une vérité descriptive du temps présent. Cette notion est l'inverse de la précédente. Nous avons discuté ici même l'hypothèse de Cournot : l'étoile qui a existé pendant un certain temps dans le ciel et

qui a disparu, est une vérité, c'est une réalité, et il faudrait la connaître comme une réalité. Que l'humanité disparaisse, que la terre disparaisse avec tous ses souvenirs, il restera vrai qu'une étoile est apparue dans le ciel à telle époque, et ceux qui voudront connaître la vérité et qui pourront la connaître, doivent tenir compte de l'apparition de l'étoile.

Après la disparition de la terre, on ne pourra pas parler de nous absolument comme on voudra. Si nous n'existions pas du tout, on pourrait dire n'importe quoi. On ne le pourra pas ; la vérité historique n'admet pas que l'on dise sur les choses disparues tout ce que l'on veut.

Cette conception du temps conservateur et du temps actif prend alors une importance considérable et caractérise tout à fait la philosophie d'un grand auteur contemporain. C'est l'inspiration perpétuelle de Bergson. Cette inspiration, c'est l'idée d'une activité du temps, d'une importance de l'existence du temps. On peut dire que la philosophie de Bergson, c'est l'idéalisation du temps. Le temps devient une chose magnifique, extrêmement grave, extrêmement importante. Cette idée n'est pas absolument neuve, elle sort un peu de Shopenhauer, surtout de Ravaisson et de Guyau, et c'est un développement de cette conception philosophique. Les anciens, les cartésiens surtout, mettaient l'accent sur l'espace, l'étendue, la durée, et la mécanique dans l'espace. Les modernes, à la suite des études historiques et depuis le XIXe siècle, mettent l'accent sur l'importance du temps. Toute la philosophie de Bergson est une philosophie du temps.

Mais, sous cette idée, il y a bien plus et j'ai recueilli bien des passages qu'il serait trop long de vous citer. De temps en temps, dans ses livres, on a une impression un peu gênante, c'est que le temps est comme divinisé. Le temps devient un personnage d'une importance extraordinaire ; tantôt il l'appelle le temps, tantôt il l'appelle la durée. Il est vrai que cet auteur est très variable quand il parle de ces idées philosophiques,

qu'il emploie quelquefois un autre mot qui aura une autre signification : le mot « la vie ». La vie, la durée, le temps deviennent souvent presque synonymes. Ce qu'il vise, c'est la durée, c'est le temps, et cela il le répète perpétuellement. Nous ne connaissons pas, d'après lui, le temps véritable ; le temps véritable nous échappe, il est une puissance démesurée en dehors de nous. Nous n'en avons qu'une idée approximative et ici se trouve une de ses plus ingénieuses conceptions psychologiques, la conception cinématographique du temps. Ce que nous appelons connaissance, ce sont des coupes que nous faisons, comme avec le microtone dans les études de physiologie ou d'histologie; ce sont des coupes faites au travers d'une réalité continue. Nous disons « notre présent » et, notre présent, c'est la salle du Collège de France avec les auditeurs ; mais cela, c'est « un coup de bistouri donné au travers de la flamme » comme il l'appelle, qui s'étend indéfiniment ; c'est un moment, et puis, peu à peu, nous faisons beaucoup de ces coupes, nous faisons des coupes superposées. Avec ces coupes superposées, nous nous représentons le temps plus ou moins mal, mais ne vous figurez pas qu'une série de coupes superposées vous donne la réalité du temps. Les coupes ne vous donnent qu'une occasion de réfléchir et de découvrir ce qui s'étend au travers des coupes. Il y a un travail de reconstruction à faire exactement comme lorsqu'on superpose des centaines de coupes du cerveau ou du bulbe ; on les reconstruit, on reconstruit la nature d'après ces coupes. Si nous reconstruisons la nature, nous voyons que la durée, comme il le dit, est créatrice. La durée fait exister les choses.

Ce sentiment de la durée créatrice ne nous révolte pas entièrement. En somme, nous trouvons que cela s'accorde assez bien avec ce que nous sentons. Nous vieillissons, et c'est fort ennuyeux, et pourquoi ? Parce que nous faisons quelque chose pour vieillir. Il y a comme une puissance extérieure qui s'applique à nous et qui nous force à vieillir. Le temps fait vieillir toutes les choses qui ont de la vie. Le temps marque son em-

preinte parce qu'il les métamorphose, les transforme, les fait différentes de ce qu'elles étaient. Le vieillissement, c'est le fond du temps.

Cette durée ne provoque pas uniquement des destructions de ce genre ou plutôt des modifications, parce que nous appelons un peu destructions à tort et à travers les changements que le temps apporte. Le temps crée des choses, c'est lui qui fait l'activité réelle, c'est lui qui donne de l'importance à tous les événements.

Si vous considérez la trajectoire de la flèche au point de vue de l'espace, vous voyez l'espace qu'elle a parcouru, mais c'est le temps qui fait la réalité de l'existence du mouvement de la flèche. Ce temps possède toute espèce de vertus, c'est lui qui fait qu'un être vivant est différent d'un être non vivant.

Une idée intéressante de Bergson qu'il faut noter au passage avec quelque scrupule, c'est la différence énorme qu'il veut mettre entre le temps et l'espace. A l'inverse de Descartes, il a le plus profond mépris pour l'espace ; ce pauvre espace devient chargé de tous les vices de l'humanité. L'espace, ce n'est rien, c'est au contraire ce qui est figé, ce qui est arrêté, ce qui ne bouge plus ; l'espace, c'est la matière, c'est le corps sans vie. Le temps, au contraire, c'est ce qui est vivant, c'est ce qui est créé, c'est ce qui dure et se développe. L'espace n'est plus à considérer. Le temps est seul objet de considération.

Mais qu'est-ce donc que ce temps qui crée tout ? Vous vous rappelez la formule célèbre de Bergson (p. 369 de *l'Evolution créatrice*) : « Le temps est invention et il n'est rien du tout. » Voici le temps qui est capable d'inventer. C'est dur tout de même à admettre. Le temps que nous considérons comme une relation entre les faits historiques, comme une relation entre les récits, le temps est invention ou il n'est rien ! J'aimerais peut-être mieux dire qu'il n'est rien du tout, mais donner au temps, à cette concepton abstraite, le pouvoir d'inventer et de créer,

c'est toute une métaphysique nouvelle extrêmement difficile à admettre.

Voilà donc trois conceptions du temps : la conception rationnelle de Newton, la conception historique avec la conservation et le déterminisme, la conception des métaphysiciens actuels avec les ouvrages de Bergson, où le temps devient créateur. Dans toutes les trois, le temps est une entité métaphysique extérieure qui a des pouvoirs, qui agit. Au fond, je ne vois pas trop pourquoi nous ne penserions pas au vieux Chronos des Grecs qui mangeait ses enfants. Il avait la puissance de faire du mal. Le temps actuel devient une divinité bienfaisante, qui doit faire du bien. C'est un peu la même chose.

En face de cette conception qui résume l'évolution dont je vous ai parlé ces temps derniers, se dresse peu à peu une notion sur le temps qui n'est pas tout à fait identique ; c'est la notion de ce qu'on appelle la relativité du temps : le temps relatif et non pas absolu, et non pas si puissant que cela. Cette notion de la relativité du temps a aujourd'hui son représentant célèbre dans la personnalité de M. Einstein, mais il faut bien savoir que c'est une notion qui est très vieille, qui s'est développée depuis longtemps et qui a eu en France un illustre représentant : c'est Henri Poincaré. Cette conception de la relativité du temps et de l'espace est déjà fort ancienne. Si vous voulez vous en rendre compte, je vous conseille de lire à ce propos un ouvrage qui, d'ailleurs, est accessible à tout le monde, qui met bien en évidence, qui explique bien toutes les notions modernes de la relativité du temps ; c'est l'ouvrage de M. Nordmann, qui a pour titre : *Einstein et l'univers* (1921). Cet ouvrage a une préface historique où l'auteur rend justice à Poincaré et donne bien l'évolution de ses idées sur le temps relatif. Henri Poincaré remarquait déjà autrefois que nous ne pouvons avoir aucune notion nette sur la grandeur réelle de l'espace ou du temps. Toutes nos idées de grandeur sont des idées relatives les unes aux autres. Nous disons que le Panthéon est moins haut que

la Tour Eiffel, mais nous ne pouvons pas dire de combien il est haut en réalité, de lui-même, par rapport à l'univers. Il faut toujours des relations.

Pour le temps, c'est encore bien pis. En réalité, nous n'avons aucune notion de la durée réelle d'une heure ; nous ne savons pas ce que cela veut dire ; c'est relatif à la journée, c'est relatif à notre après-midi, à notre matinée. En soi, nous ne savons pas ce que c'est.

Une imagination facile peut bien nous faire sentir cette relativité de la grandeur. Supposez que, pendant la nuit, un génie malfaisant apparaisse, qui ait le pouvoir de multiplier par cent la vitesse de tous les phénomènes de l'univers. Tous les phénomènes deviennent infiniment plus rapides et les durées, par conséquent, infiniment plus courtes ; une heure ne sera plus que la centième partie de ce qu'elle était. C'est une imagination scientifique qui n'est pas difficile à faire. Nous pouvons très bien imaginer que le temps soit ralenti cent fois ou soit accéléré cent fois. Eh bien, si le génie faisait cela, on peut vous défier de le savoir; vous n'en sauriez absolument rien; le temps serait pour vous exactemet la même chose que ce qu'il est ; vous iriez cent fois plus vite, mais vous ne pourriez pas le mesurer.

Bergson sur ce point proteste en disant : « Au point de vue du sentiment... », mais hélas, je crains que le sentiment ne soit en rapport avec les mouvements et avec l'action et par conséquent change, lui aussi. Le temps peut varier comme on veut. Vous pouvez l'allonger, le raccourcir, le modifier tant que vous voudrez, jamais vous ne pourrez le mesurer.

Cette idée générale, déjà exprimée par Poincaré, est devenue le point de départ de Einstein, qui développe cette notion. Toute espèce de dimension du temps et de l'espace n'existe que par rapport à la mesure que vous avez adoptée. C'est toujours par rapport au mètre ou à l'horloge ; vous ne connaissez rien que par des relations de mesure. Et faites bien attention, cette mesure des choses est très difficile, elle est très

variable et toutes les inégalités de mesure, toutes les difficultés de mesure suppriment votre connaissance sur le temps et l'espace.

Etablissez une fois pour toutes que vous ne pouvez pas mesurer la distance que la lumière parcourt d'une étoile à une autre — et, théoriquement, vous ne pouvez pas la mesurer parce que vous êtes obligés, pour mesurer une distance, d'envoyer un signal lumineux d'une étoile à une autre. Ce signal lumineux traversera de tels espaces, mettra un tel temps à les traverser qu'il lui arrivera toute espèce d'aventures. Il sera, dans le cours de ce trajet, modifié de mille manières. Théoriquement, vous le supposez régulier. Le courant de lumière que vous envoyez, en passant près d'une planète ou près d'une étoile, change sa direction, sa vitesse, et, en définitive, l'astronome qui recevra ce signal ne sait pas du tout à quel moment il a été envoyé.

Si vous admettez ce point de départ, il n'y a plus de notion du temps, et nous pouvons supposer sur le temps et l'espace tout ce que nous voudrons. Il peut en résulter les innombrables conséquences qui ont été tirées par Einstein. Le temps et l'espace varient dans l'univers en rapport avec la vitesse de l'être qui les mesure et ils varient en rapport avec les objets près desquels vous approchez. Il n'y a pas de temps et d'espace qui soient stables.

Une bonne manière de concevoir la relativité du temps et de l'espace, c'est de se permettre une espèce de plaisanterie et d'imaginer ce que les choses deviennent si nous transformons le temps et l'espace tels que nous les connaissons aujourd'hui.

Je vous recommanderai à ce propos, puisque nous voulons faire des résumés rapides, un ouvrage humoristique qui aura au moins le mérite, à côté des précédents, d'être amusant; c'est l'ouvrage de cet humoriste très philosophe, Pawlowski, qui a pour titre : « *Voyage au pays de la quatrième dimension* », publié en 1923. La préface est très philosophique. L'auteur

soutient les droits de ce qu'il appelle l'humour, la plaisanterie spirituelle ; il prétend que bien des vérités sont découvertes par la plaisanterie, que les vérités les plus profondes commencent par êtres des poésies, des rêves, avant d'être des réalités, et qu'il a parfaitement le droit de plaisanter sur les choses les plus sérieuses et sur le temps et l'espace, et il se le permet largement ; pendant tout le volume, il fait toutes les plaisanteries possibles sur la quatrième dimension du temps et de l'espace.

Pour vous rendre sensible le fond de cet ouvrage, l'idée qui le dirige est la suivante : Les mouvements que nous recevons ne sont possibles que dans certaines conditions d'espace ; ils sont déterminés par les dimensions que nous avons autour de nous. Le fait que nous avons trois dimensions d'espace nous permet de concevoir certains mouvements que l'on ne pourrait pas concevoir si nous n'avions pas trois dimensions.

Faisons à ce propos une imagination. Représentez-vous un animal qui existe plus ou moins, qui ne connaisse que deux dimensions de l'espace au lieu d'en connaître trois. Cet animal ne sait aller qu'en avant ou de côté et il n'a pas de notion de la hauteur, troisième dimension. La souris dansante japonaise est à peu près dans ce cas, quoiqu'il y ait beaucoup de discussions à faire. La lamproie dans la mer est également un peu dans ces conditions. Nous allons construire une boîte d'une forme particulière ; nous aurons une boîte carrée qui sera bordée tout autour par des petites planches de la hauteur de deux mains, mais il n'y a pas de bas-fond, pas de couvercle ; dans cette boîte, nous mettrons notre animal qui ne peut connaître que deux dimensions. Cet animal va chercher à s'enfuir, d'autant plus que vous pourrez lui mettre en dehors, vue par le grillage, de la nourriture. Vous vous direz en vous-mêmes : « C'est bien simple, je lui ai mis des murs de bois qui sont tout petits, qui sont de la hauteur de 10 ou 15 cm., il peut parfaitement grimper, il n'a qu'à sortir de la boîte en passant par le haut, puisque le haut n'est pas couvert ». Mais ce mouvement qui consisterait à

sortir d'une boîte qui est ouverte par le haut, suppose la troisième dimension. Notre animal n'en a que deux. Il n'envisage pas dans son imagination la possibilité d'un tel mouvement, il est captif indéfiniment, et s'il voit tout d'un coup au travers du grillage un de ses semblables en train de manger du grain au dehors, notre pauvre animal se demande avec désespoir comment ce miracle a pu se faire : « Comment cet être enfermé avec moi dans une prison sans issue, a-t-il pu sortir ? C'est invraisemblable, cela ne se comprend pas du tout. C'est un mystère ».

Et cependant, il suffit d'envisager la troisième dimension, le fait de grimper sur une paroi de 10 cm. et nous comprendrons très bien comment une souris a pu sortir.

Il en est de même pour nous. Nous sommes dans une boîte qui est pour nous fermée de tous les côtés, mais parce que nous n'avons que trois dimensions. Un être qui aurait quatre dimensions se conduirait par rapport à nous comme la souris intelligente, la grise par rapport à la blanche ; il grimperait après la paroi et ferait pour nous une foule d'extravagances. Le livre de Pawlowski est rempli des extravagances que ferait la souris grise ayant quatre dimensions au lieu de trois, et alors, tout devient bizarre. Des chambres fermées, on sort très facilement, on traverse les murs avec la plus grande facilité, un escalier monte et descend à la fois quoiqu'on fasse un peu les mêmes mouvements, les gens sont morts et en même temps vivants, ils sont ressuscités, ils peuvent aller dans le passé et supprimer ce qu'ils avaient fait dans le passé. Il y a une foule d'insanités qui résultent de cette simple imagination de la quatrième dimension.

Quand on lit un ouvrage pareil, on reconnaît bien que c'est de l'humour et de la plaisanterie; l'auteur nous en a assez avertis, mais cependant cette plaisanterie repose sur bien peu de chose : elle est basée sur un numéro de dimension. Le fait de supposer quatre dimensions au lieu de trois amène toutes ces extravagances interminables.

Alors nous arrivons à la conception de Einstein qui était développée dans l'ouvrage de Nordmann. Tout ce que nous savons dans le temps et l'espace peut s'effondrer du jour au lendemain et se transformer s'il nait une souris capable de marcher dans la quatrième dimension. C'est la notion de relativité du temps et de l'espace, relativité non seulement dans les mesures mais même dans la constitution.

C'est pourquoi, devant ces idées nouvelles, il faut être un peu prudent dans toutes les affirmations précédentes. En particulier, nous avons quelque hésitation, quoiqu'il ne s'agisse pas ici de discussions philosophiques et métaphysiques, sur cette condamnation sommaire que M. Bergson fait de l'espace par rapport au temps. Le pauvre espace n'est pas si méprisable que cela. Je voudrais bien savoir si nous pouvons faire des actions dans le temps qui ne soient pas en même temps des actions dans l'espace. Les actions dans l'espace ont été des inventions exactement comme les actions dans le temps. Toutes nos actions finissent par des déplacements d'objets, des modifications de la place des choses, des destructions d'objets. Nos actions sont même plus puissantes dans l'espace que dans le temps. Nous sommes capables de faire des mouvements dans trois directions dans l'espace et cela nous amène déjà à beaucoup d'habileté. En particulier, les trois directions de l'espace nous donnent un pouvoir invraisemblable, c'est le pouvoir de marcher en arrière ; c'est grave et important ; nous pouvons suivre les numéros d'une rue de 1 à 19 et de 19 à 1. Pourquoi ? Parce que nous pouvons nous retourner, et nous pouvons nous retourner parce que nous sommes capables de changer de direction, de passer dans la direction latérale au lieu de la direction antérieure. Donc, nous sommes assez puissants dans l'espace, nous faisons beaucoup de choses.

Dans le temps, nous ne sommes pas aussi puissants que cela et comme les souris blanches, nous ne savons que marcher droit devant nous. Les souris blanches, elles, ont déjà deux di-

rections. Il y a un être dans le monde auquel j'aime à faire allusion quand on parle de ces questions d'espace et de temps : la plante, qui paraît si différente de nous, se meut exactement dans l'espace comme l'homme se meut dans le temps. Regardez les spectacles cinématographiques si amusants dans lesquels on fait marcher rapidement des plantes. On prend des vues cinématographiques de la plante à différentes époques de son développement, toutes les dix minutes, tous les quarts d'heure, et on les fait se succéder rapidement. Vous voyez une fleur qui s'ouvre : elle remue en réalité devant vous, et elle remue exactement comme un animal. Pourquoi son mouvement est-il modifié ? Quelle est la grande différence ? On parle de lenteur ; c'est possible, ce n'est pas tout. Ce qui caractérise le mouvement de la plante, c'est qu'elle ne sait faire que le mouvement en avant, elle pousse au lieu de marcher. Le fait de pousser au lieu de marcher, c'est l'accroissement dans une seule direction, perpétuellement la même. La plante ne sait pas reculer et, ne sachant pas reculer, elle n'a pas l'aspect du mouvement de l'animal.

Notre mouvement est donc, dans l'espace, assez considérable et assez important. Il ne faut pas le supprimer radicalement.

Peut-on dire que le mouvement dans le temps ait une telle valeur, une telle autorité, qu'il soit uniquement créateur ? C'est bien douteux. Le temps est variable, court ou bref, suivant les mesures si relatives que nous décrivions ; il n'est rien par lui-même. On approcherait beaucoup plus de la vérité en disant que toutes ces actions précédentes, depuis la destruction jusqu'à la création, sont des actions de l'être qui est dans le temps. En somme, l'être qui est dans le temps a une puissance limitée ; il s'use, c'est pour cela qu'il vieillit et disparaît. La puissance qu'il avait s'est dépensée, il est arrivé au bout de son rouleau comme une montre qui avait été remontée et qui n'est pas remontée de nouveau ; il est épuisé. Il est inutile de donner

au temps une puissance de destruction pour expliquer la vieillesse, la faiblesse de l'individu vivant, cette limitation de ses forces suffit pour le comprendre.

Quand vous parlez du temps conservateur, qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que les hommes ont remarqué l'acte de conservation. Cet acte de conservation, nous l'avons étudié ensemble. Il existe partout, il existe quand nous écrivons un document, quand nous prenons une photographie, il existe chez tous les fabricants de conserves en boîte. Cet acte de conservation n'est pas très puissant, il ne conserve pas tout, il n'est pas éternel, mais enfin il fait quelque chose et, nous l'avons remarqué, c'est l'être qui se conserve lui-même et qui attribue au temps la conservation qu'il sait faire.

Vous parlez de création et de temps créateur. Ce temps créateur a apparu au XIX[e] et au XX[e] siècles, pourquoi pas auparavant ? Parce qu'il n'y avait pas d'études historiques et parce que les études historiques ont révélé une évolution dans les choses qu'on ne soupçonnait pas ou que quelque grand génie soupçonnait seulement. L'homme, disions-nous, avait déjà de l'invention, il ne s'en rendait pas compte, il n'en avait pas la prise de conscience. Lorsque l'homme s'est rendu compte de son pouvoir créateur, avec une modestie merveilleuse, il l'a appliqué au temps. Nous disons « le temps créateur » quand c'est nous qui créons, nous qui évoluons et qui inventons.

Il me semble donc qu'il y a un peu de métaphysique dans toute cette puissance donnée au temps, cette puissance destructive, conservatrice, créatrice. C'est l'être, au travers de l'espace et du temps, qui a cette puissance.

C'est ce que nous avons essayé pendant tout ce cours de vous faire sentir et toucher du doigt. Le temps nous paraît relatif, mais relatif à quoi ? Relatif à l'action humaine. Toutes les notions que l'homme possède sont dérivées de son action ; elles ne sont que des manières d'agir et des prises de conscience de son action. On l'admet assez facilement pour l'espace. L'es-

pace, répète-t-on depuis très longtemps, est la prise de conscience du mouvement des membres et du déplacement du corps. Mais c'est la même vérité pour le temps. Le temps est tout simplement la prise de conscience d'un ensemble d'actions humaines qu'il s'agit de connaître les unes après les autres.

Résumons rapidement ce qui a été l'objet de notre enseignement dans le cours de cet hiver.

Il me semble que le temps prend son point de départ dans un caractère particulier de l'action, caractère qui existait presque depuis le début des actions animales, mais dont la conscience n'existait pas, qui est compris, qui est senti à une époque particulière du développement.

L'action primitive est caractérisée par une espèce de mouvement, mouvement de mon bras ou mouvement de ma jambe, ou mouvement de ma bouche, et les premiers animaux ne s'occupent que de cela, que du caractère matériel du mouvement extérieur. Plus tard, nous avons conscience que notre action réussit ou ne réussit pas à cause de certaines modifications de l'acte qui ne transforment pas les mouvements. Les mouvements sont les mêmes, ce sont toujours des mouvements de mes lèvres, de ma bouche ou de mes bras, mais ces mouvements sont réglés d'une manière particulière, par des efforts, par des terminaisons, par des actes de commencement, par des actes de continuation. Les mouvements sont réglés par les sentiments. De même que l'espace est sorti du mouvement lui-même, le temps est sorti des sentiments qui accompagnent le mouvement.

Cette première forme du temps a été une notion vague de la durée, par opposition à l'étendue, notion vague qui servait tout simplement à perfectionner les actes, à les faire mieux réussir. Un animal qui savait faire un effort, qui savait faire le guet, qui savait s'arrêter, commencer, réussissait un peu mieux que l'animal qui savait seulement marcher à droite ou

à gauche et faire marcher sa bouche. Il y a là un perfectionnement par l'évolution des sentiments.

Ensuite sont survenues — et j'oserai presque dire, par hasard — d'autres conduites qui ont compliqué cette même durée ; ce sont les conduites de l'attente, de l'acte différé et du langage.

Je voudrais répéter encore une fois cette notion si importante, que j'essaie de vous faire comprendre, de l'acte différé et par conséquent du caractère essentiel de la mémoire et du temps.

Toutes nos actions, comme les physiologistes l'ont bien reconnu, sont caractérisées par la stimulation qui les provoque. Pour obtenir un réflexe pupillaire, il faut montrer une lumière devant l'œil. Pour obtenir le réflexe patellaire, il faut frapper avec un petit marteau au-dessous de la rotule. Ce sont des excitations différentes. L'acte est en rapport avec la stimulation externe qui le produit. Supprimez cette stimulation et l'acte ne se produira pas.

Il y a des actions qui ont un privilège particulier, c'est qu'elles dépendent indifféremment de deux stimulations. Nous voulons parler à une personne et lui raconter quelque chose ou lui montrer un objet, par exemple la lampe. Il y a deux stimulations : la présence de la lampe que je veux montrer et la presence de la personne. Voilà un acte qui demande deux choses et non pas une seule et qui peut être provoqué soit par l'une, soit par l'autre des deux choses. Il en résulte que les deux stimulations peuvent être séparées l'une de l'autre. Je pense à vous montrer la lampe en voyant la lampe et je ne vous la montre pas parce que vous n'êtes pas là ; quand vous serez là, je vous parlerai de la lampe quoiqu'elle ne soit pas là.

Ce fait qu'une même action peut avoir une stimulation nouvelle, indépendamment de son point de départ crée toute la mémoire. La mémoire consiste à faire une action à propos d'une stimulation nouvelle qui n'était pas contenue dans son point de

départ. Nous avons vu la lampe, voilà la stimulation initiale. Nous ne la voyons plus, nous devrions ne plus en parler, mais il y a une seconde chose qui est votre présence et j'en parle de nouveau quoique la lampe ne soit pas là. C'est le point de départ de la mémoire, l'acte différé. Cet acte différé est devenu énormément facile grâce au langage. Grâce au langage, il peut très bien dépendre de plusieurs stimulations et de stimulations aisées à modifier, il dépend de vos paroles, de vos questions, de votre attitude. Il peut varier avec mille influences ; il n'est pas accroché brutalement à une stimulation physique, toujours la même. Les actes différés, le langage, la conduite de la mémoire, se sont développés énormément parce qu'ils rendaient des services, mais le service primitif qu'ils rendaient n'est pas du tout celui que rend la mémoire aujourd'hui : ce sont les conduites vis-à-vis des absents.

Autrefois, on n'avait de conduites que vis-à-vis des présents et les individus absents dans la circonstance que l'on voulait considérer n'existaient pas. Un sauvage découvre une fontaine, une source. A qui donne-t-il à boire ? A ceux qui sont présents et pas aux autres. Les absents n'auront pas à boire, on ne leur en parlera pas, c'est fini. Ils n'existent pas.

Grâce à la mémoire et au langage, les absents auront de l'eau, eux aussi. Lorsque le sauvage rentrera au camp, il leur parlera de la source et il les y enverra.

Par conséquent, la conduite vis-à-vis des absents, toutes les relations avec les absents, les commandements aux absents, la transmission des commandements, les commandements envoyés par les absents, tout cela forme une évolution de l'humanité et c'est la seconde période de la mémoire. Cette seconde période se réunit avec la première, la mémoire se réunit avec la durée et voilà ce qui commence à édifier le temps.

Il ne s'agit pas de réalités extérieures, de découvertes des choses ; il y a une découverte de conduite et, au fond, elle est bien petite. Cette découverte de conduite, c'est tout simple-

ment la découverte des actions avec deux stimulations, des actions qui peuvent se produire avec la seconde stimulation quand la première est absente. C'est la conduite vis-à-vis des absents.

Il n'en est pas moins vrai que cette conduite particulière des hommes a rendu d'énormes services ; elle est devenue très importance et, alors, elle a grandi comme toutes les conduites importantes ; elle a grandi, si je ne me trompe, par un détail particulier, à cause de ce fameux sentiment qui était mélangé avec elle dès le commencement. Ce qui intéresse les hommes, c'est la joie et la tristesse, c'est la provocation des sentiments de confiance ou de désespoir. Eh bien, la mémoire peut les produire à peu de frais, rien que par la parole. Vous raconter des combats, des victoires, vous dire que le pays a été sauvé, cela peut encore vous émouvoir aujourd'hui, quoique ce soit heureusement passé. Les premières populations se sont réjouies par tous ces récits de victoires et de défaites, elles se sont émotionnées ; c'est la troisième période de la mémoire, la période que nous avons appelée la fabulation. La fabulation est tout justement un développement considérable de la mémoire, parce qu'elle amuse. La littérature, la poésie ont évolué dans ce sens et ont donné à la mémoire une grande puissance.

En même temps se perfectionnait un caractère important de la mémoire. La mémoire s'adressait à toute la population, elle voulait émouvoir tous les esprits qui l'écoutaient, mais les esprits ne sont pas tous pareils. Il faut que tout le monde comprenne, il faut que tout le monde éprouve le même sentiment ; par conséquent, il a fallu prendre des précautions dans le récit, il a fallu rendre le récit accessible à tous, le rendre intelligible.

Nous avons essayé ensemble d'insister sur l'origine de la notion si grave de l'avant et de l'après. Cette notion grave de l'avant et de l'après se rattache aux événements de l'attente. Une chose qu'on attend est une chose qui vient après une chose qu'on n'attend plus et une chose qui est passée,

qui est avant, et la notion de l'avant et de l'après est tout simplement une espèce d'artifice des poètes et des narrateurs. Le poète ou le narrateur, quand il raconte les événements, est obligé de vous faire attendre de la même manière que les auteurs des combats attendaient. Comment voulez-vous décrire l'histoire d'une attaque quand on sort des tranchées ? Vous voulez donner aux auditeurs le sentiment de cette période pénible de l'attente du soldat qui sait qu'il va marcher à la mort. Si vous racontez le combat avant la sortie de la tranchée, personne n'aura le sentiment d'attente, vous manquerez votre effet.

Il a fallu mettre dans les récits un certain ordre, raconter d'une certaine manière et cet ordre des récits est devenu le point de départ des histoires, la construction de l'histoire, le perfectionnement de l'histoire au point de vue de son ordre, et le temps se crée peu à peu, il se construit non pas en lui-même mais dans l'esprit des hommes. Il s'est édifié par cette façon de raconter.

Nous arrivons alors à une étape sur laquelle nous nous sommes longuement appesantis parce que je la crois extrêmement grave, c'est le passage de la fabulation à la notion du présent, à la notion de la réalité dans les récits.

Les fabulants, nous l'avons vu par des exemples pathologiques, n'ont aucune espèce de soupçon de la vérité ; ils racontent n'importe quoi, ils le racontent correctement, en observant l'avant et l'après, ils le racontent d'une manière amusante, émotionnante, mais il n'y a aucune vérité et, en effet, c'est très intelligible, la vérité pour les hommes n'existe que dans les actes, que dans les mouvements du corps. La parole est ailée, comme disent les poètes, elle est libre ; on peut raconter tout ce qu'on veut, c'est très facile ; on peut se contredire en parole, on peut imaginer n'importe quoi. Du moment que vous n'avez pas d'action, il n'y a pas de règle dans le récit.

Il a fallu donner des règles au récit. A quelle époque

et à quel propos ? A une époque sur laquelle nous insistons toujours ensemble ; c'est l'époque où l'humanité a senti le besoin de rattacher la parole à l'action, à l'époque de la promesse, du contrat, du pacte, à l'époque où on s'est préoccupé de ce qu'un homme promettait.

Voici un individu qui vous promet de vous payer demain. C'est une chose qu'il a dite ; ce n'est qu'une parole. Demain, quand vous arriverez pour toucher quelque chose, il faut que vous ayez le souvenir de sa promesse, que vous rattachiez sa promesse aux actions actuelles, à votre exigence.

Ce travail que je résume en deux mots, c'est l'invention du temps présent, c'est le rattachement du récit aux événements actuels, c'est la construction du présent.

Cette construction du présent a eu des conséquences colossales. Il a fallu mettre en rapport avec le présent tous les autres récits ; il a fallu mettre des rapports d'avant, d'après, de succession régulière et admise par tout le monde, dans des récits où entrait le présent, et vous avez alors l'histoire complète, l'histoire vraie qui se rattache au présent, qui se rattache à vos actions.

Le temps une fois construit de cette manière entraîne des croyances ; il les entraîne tout naturellement, puisqu'il contient des actions et des rapports entre la parole et l'action et que la croyance n'est pas autre chose. Mémoire implique croyance, et alors vous avez la croyance au présent, la croyance à la réalité, les croyances au futur, les croyances moins nettes vis-à-vis du passé, et la diminution des croyances. Et voilà le caractère du temps de Newton, du temps rationnel et du temps philosophique qui s'est construit par toute cette évolution de la parole.

Les derniers progrès dont nous parlions dernièrement, les progrès des sciences historiques, et les progrès de la conception de l'évolutionnisme, ce sont des découvertes psychologiques et rien d'autre ; ce sont des découvertes psychologiques sur le

récit et des découvertes sur l'invention. Les hommes ont appris qu'il faut inventer et qu'ils sont capables d'inventer ; ils se sont préoccupés de l'invention, et comme les hommes ont inventé l'invention, ils l'ont attribuée au temps, exactement comme ils lui ont attribué toutes les réalités précédentes.

Si nous attribuons au temps toutes ces puissances, nous arriverons à des difficultés et des contradictions inextricables comme dans toutes les métaphysiques absolues qui attribuent à la réalité les choses que nous faisons.

Par exemple, il y a une question relative à l'évolution qui devrait préoccuper beaucoup plus les historiens de l'évolution. Ils nous disent tous : « L'évolution s'est faite au cours du temps ; elle a exigé de très longues périodes. Il y a plus de quarante mille ans que l'homme existe et que l'homme s'est répandu sur la terre. Il a mis quarante mille ans pour arriver au peu qu'il est aujourd'hui. Les animaux existent depuis des centaines et des centaines de mille ans. C'est peut-être par millions d'années qu'il faut admettre l'évolution de la vie. »

Mais j'ai envie de faire une question indiscrète à ce propos ; j'ai envie de dire : « Cette évolution si admirable a un défaut effrayant. Pourquoi est-elle si lente ? Pourquoi les choses vont-elles si lentement ? Comment, il a fallu quarante mille ans pour que les hommes soient capables d'arriver aux petites notions philosophiques qu'ils ont aujourd'hui ? Ils ont bien mal travaillé. Nous sommes aujourd'hui ignorants de tant de choses ! Nous reconnaissons que nous ne savons pas grand'-chose sur le monde dans l'espace, et nous cherchons depuis quarante mille ans ? C'est absolument désolant. Les animaux, eux, ont mis des millions d'années pour construire un œil et vous trouvez que c'est très beau. Je veux bien. L'œil est admirable dans son genre. Je voudrais savoir pourquoi il faut des millions d'années pour inventer un œil.

Bergson nous le décrit d'une manière très amusante ; il nous montre que la complication de l'œil est une apparence

due à la façon dont nous découvrons la réalité, et la réalité de cet œil n'est qu'un mouvement unique ; c'est un élan, comme l'élan de la flèche, vers l'utilisation de la lumière. Nous le décomposons artificiellement. La nature en créant l'œil n'a pas fait autre chose, dit Bergson, que ce que je fais moi-même quand je fais un geste. La bonne nature a mis bien du temps à faire ce geste, elle aurait pu le faire plus vite. Pourquoi met-elle des millions d'années à faire cela ? Vous ne l'expliquerez pas du tout. Vous n'en savez rien. Attribuer au temps cette puissance créatrice et, en même temps, dire qu'il a une pareille lenteur, c'est une singulière contradiction ; il est plus probable qu'il s'agit ici de la force des êtres et des inventions des êtres, et en même temps de leur situation vis-à-vis des autres êtres.

Une science nouvelle qui s'applique de plus en plus à la physique et à la chimie, prendra, je crois, une grande importance, même en psychologie ; c'est le calcul des probabilités. On nous explique aujourd'hui la pression des gaz et toutes sortes de phénomènes physiques par le calcul des probabilités. Les atomes, les électrons sont renfermés dans une enceinte avec différentes pressions, c'est-à-dire plus ou moins rapprochés les uns des autres. Ils se cognent les uns les autres et, en se cognant, ils produisent différents phénomènes comme la pression et la chaleur. Vous pouvez calculer, d'après leur nombre, les chances qu'ils ont de se cogner fréquemment et, plus ils seront réunis ensemble, plus ils iront vite pour produire de la pression et de la chaleur.

Il en est peut-être de même dans le développement de l'humanité. Les hommes qui sont disséminés très loin les uns des autres, les animaux qui sont séparés et qui sont peut-être même séparés des hommes et des corps, n'ont pas beaucoup l'occasion de se cogner les uns contre les autres, de se transformer.

Le calcul des probablités vous expliquera peut-être plus tard la lenteur de l'évolution, sa vitesse plus grande à diffé-

rentes périodes. Il s'agit toujours, en somme, de l'action des différents êtres, qui a créé le temps comme elle a créé l'espace.

Une notion de ce genre se rattache évidemment à la vieille philosophie kantienne. Kant disait déjà autrefois : Le temps et l'espace ne sont pas des choses ; ce sont des formes de l'esprit et des formes de l'esprt qui s'appliquent aux choses.

Il faut, je crois, aller un peu plus loin. Ce ne sont pas des formes de l'esprit, ce sont des constructions de l'esprit. Tout est construction de l'esprit dans notre connaissance humaine ; les objets, même séparés les uns des autres, sont des constructions de l'esprit, les personnes aussi ; l'espace et le temps sont également des constructions de l'esprit.

En somme, la véritable explication de ces problèmes sera de plus en plus une explication psychologique en se rattachant à la nature de l'homme et à la nature des personnes.

C'est pourquoi, pour étudier les problèmes aujourd'hui à la mode, en particulier ceux de psychiâtrie, qui commencent à devenir importants, nous consacrerons peut-être, si nous en avons encore la force, le cours de l'année prochaine à l'évolution de la personnalité humaine.

Table des matières



I. La durée

II. La mémoire élémentaire

III. L'organisation du temps

ACHEVÉ D'IMPRIMER, LE TRENTE
AOUT MIL NEUF CENT VINGT HUIT
SUR LES PRESSES DE O. DOUSSET
QUARANTE-SEPT BIS, AVENUE DE
CLICHY, POUR LE COMPTE DES
ÉDITIONS A. CHAHINE
SEPT, RUE DE CONDÉ, A PARIS.
IL A ÉTÉ TIRÉ, DE CET OUVRAGE
SIX EXEMPLAIRES HORS COMMERCE
SUR PAPIER " MADAGASCAR " DES
PAPETERIES DE LAFUMA-NAVARRE